LVMIERE
ET VIE

Tome XVII | Mai-Juillet 1968 | N° 88

# *Langage de l'homme et parole de Dieu*

« Ils sont pleins de vin doux »
(Actes, 2, 13)

*Depuis le jour de la Pentecôte, la foi ne cesse de susciter un langage nouveau, donc de heurter le langage reçu. « Ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment »* (1 *Cor.*, *2, 10*), *c'est cela que la communauté apostolique, et l'Eglise après elle, s'efforcent de proclamer au fil des générations. La foi demeure à jamais « mystère », «scandale», «folie».*

*Il fut un temps où la présence de ce mystère paraissait aller de soi : le petit Jésus, les anges, le ciel faisaient partie des évidences enfantines et le christianisme avait son mot à dire dans tous les domaines et à tous les âges de la vie. L'expérience spirituelle de la foi n'en était pas moins profonde, elle se heurtait seulement à moins d'obstacles sociologiques et d'objections intellectuelles de la part d'une culture qui semblait s'être modelée pour l'accueillir. Il y avait des saints et des mécréants, mais du moins les uns et les autres partageaient-ils le même langage.*

*Cette situation paraît s'être renversée de nos jours. Le langage de la foi a peine à trouver ses points d'ancrage dans la culture contemporaine et à manifester la plénitude de signification à laquelle il prétend. A l'intérieur même de la tradition chrétienne, on a pris conscience que le discours qui véhicule le message est marqué par les cultures dans lesquelles il a pris forme, qu'il est, comme toute réalité humaine, sujet au vieillissement. La tradition ne saurait garder son actualité que si le langage dans lequel elle s'exprime est constamment assimilé et retraduit par ceux qui en vivent. Mais l'évolution de la culture contemporaine oppose à cette traduction des obstacles particuliers. En art, en science, en politique, des langages se sont construits qui disent le monde hors de toute référence au langage de la foi. Plus profondément, la foi et le discours chrétiens sont entrés dans le champ d'observation des sciences humaines et sont soumis à leur investigation critique. Cela introduit dans le discours chrétien un coefficient de fragilité, un soupçon qui affecte l'assurance de son témoignage. La foi va-t-elle devenir muette, héritière d'une langue du passé qu'elle n'ose ou ne peut répéter et en quête d'un discours à venir qu'elle n'a pas encore trouvé ?*

*C'est cette question que le présent cahier se propose d'explorer. L'article de M. François Tricaud, professeur de philosophie à la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Lyon, est une initiation à la façon dont les problèmes du langage sont formulés et traités par la réflexion contemporaine.*

*L'article du pasteur André Dumas est un regard d'ensemble porté sur la tradition protestante qui, plus qu'aucune autre, s'est développée autour d'une théologie de la Parole. L'analyse de la doctrine des réformateurs et le rappel de son évolution à travers l'histoire permettent de situer les grandes figures de K. Barth et de R. Bultmann dans la ligne de la tradition qui leur est propre. Les positions de ces deux théologiens jouent encore un rôle déterminant dans la manière d'aborder les rapports de la foi et du langage, même si, comme le suggère le pasteur Dumas en terminant, de nouveaux facteurs, tels que*

*le reflux de l'existentialisme et le développement de l'œcuménisme et de la sécularisation, ont fait évoluer la question.*

*Le P. Genuyt, régent des études au couvent dominicain de l'Arbresle, apporte à notre cahier une contribution théologique décisive. Après avoir rappelé comment la question du langage religieux en est venue à se poser dans les termes où elle est aujourd'hui formulée, il s'attache à repérer les cheminements que, selon la foi chrétienne, Dieu a suivis pour parler de lui-même. Cette analyse révèle que, si importante qu'elle soit, la question des conditions de possibilité d'un discours sur Dieu est en fait seconde pour autant que, depuis Jésus-Christ, « la parole de Dieu ne doit plus seulement être entendue dans des mots, mais qu'elle est avant tout parlée dans la chair » et qu'il y a désormais priorité « de l'humanité parlante de Jésus sur la révélation objective ». Si Jésus-Christ* est *la parole de Dieu, cette parole est dès l'abord et de plein droit, située dans le champ de l'histoire et du discours humains. C'est là qu'elle prend son sens, dans la vie et la mort de l'homme Jésus et dans le déploiement, toujours inachevé, « de l'activité signifiante du peuple de Dieu ».*

*Reste à savoir si l'affirmation de la foi et la réflexion contemporaine sur le langage peuvent parvenir à se rencontrer. C'est à cette question que la dernière partie de l'article tente de répondre en explorant à nouveau l'essence et les fonctions concrètes du discours humain. On y découvre que ce que l'homme dit procède, en dernière analyse, d'un pouvoir-dire originaire et gratuit. L'avènement de la parole n'est pas une création de l'homme, c'est un don qui lui est imparti en même temps que l'être et qui ouvre un espace où puisse surgir, de la bouche d'un homme, un discours qui soit* de Dieu *et qui pourtant respecte la cohérence du dialogue interhumain.*

*Qu'il soit possible, face aux critiques du langage, d'affirmer dans la foi la présence parmi nous de la parole de Dieu, cela ne nous éclaire pas encore sur ce qui est requis pour qu'elle soit authentiquement transmise. Ce dernier point est traité dans un article dont l'auteur fut à Dakar l'initiateur d'une équipe*

*qui s'est donnée pour but de travailler à une authentique rencontre de l'Evangile et des cultures africaines. A travers l'expérience dont il nous fait part, et en utilisant tour à tour les apports de la linguistique, de l'anthropologie et de la missiologie, le P. Cosmao nous présente une analyse générale de la situation du langage chrétien dans le monde d'aujourd'hui, développe ou suggère des perspectives théologiques et des orientations pratiques susceptibles d'éclairer tous ceux qui sont préoccupés de l'authenticité du langage chrétien.*

*Est-il besoin de rappeler que la solution à la crise du langage chrétien ne saurait être exclusivement linguistique. La foi se vit tout autant qu'elle se dit. Chacun des auteurs de ce numéro nous le laisse entendre à sa façon. Peut-être est-ce aussi ce que suggèrent les événements que la France vient de vivre, et dont l'équipe de direction de la revue a tenté, dans les pages qui suivent, de tirer la leçon.*

---

# Leçon de choses

*Qu'ont vécu les français en cette fin de printemps 1968 ? Un gigantesque malaise du corps social, symptôme d'une maladie jusqu'ici inconnue ? Une reviviscence des révolutions du passé, ressuscitant le romantisme prophétique de 1848 ? Un écho des révolutions de Chine ou de Cuba ? L'amorce d'un mouvement révolutionnaire original ?*

*Un peu de tout cela sans doute. Mais quand on considère qu'une effervescence similaire se retrouve à Tokyo comme à Belgrade, à Dakar comme à New York, à Rio comme à Prague, qu'elle surmonte les distinctions entre régimes libéraux et régimes socialistes, pays développés et pays en voie de développement, on peut penser qu'un élan d'une ampleur inattendue et d'un style nouveau mobilise la jeunesse d'aujourd'hui, à la recherche d'une société tout autre que celle dont ses aînés veulent lui faire accepter l'héritage.*

*L'originalité du phénomène français est peut-être que la contestation de la jeunesse étudiante a rencontré un profond malaise politique et social chez les travailleurs, ce qui explique son ampleur et son efficacité ; ce qui explique aussi que deux mystiques y aient conflué, sans qu'on puisse d'ailleurs attribuer sans nuance l'une aux ouvriers et l'autre aux étudiants. C'est d'abord la mystique socialiste, qui vise essentiellement à placer le pouvoir politique aux mains des acteurs économiques réels ; dans la mesure où une large partie de la population française demeure dans un état de dépendance économique et de pénurie relative, elle ne peut concevoir un avenir de participation responsable sans une redistribution radicale des pouvoirs de décision économiques et politiques. C'est, d'autre part, la mystique, reflétée en particulier dans l'œuvre de Marcuse, qui dénonce le caractère aliénant et répressif des sociétés dites d'abon-*

*dance et combat pour l'émergence d'une communauté de sujets libres et créateurs.*

*Dans ces perspectives, les événements de mai-juin apparaissent comme une mise en cause radicale de la société de production-consommation, société hiérarchisée et anonyme qui échappe à la responsabilité de ses membres. La contestation porte non seulement sur le profit, tel qu'il existe en économie capitaliste, mais aussi sur la réduction de l'homme à sa fonction de production. L'homme est autre chose qu'un facteur économique : il est aussi celui qui désire le bonheur. L'homme ne se définit pas seulement par le travail, mais par le libre jeu de sa créativité. Aussi faut-il mener un double combat, à la fois contre l'individualisme égoïste et profiteur, une des bases de la société de consommation, et contre le collectivisme anonyme. Si l'élan révolutionnaire épouse la perspective communiste, c'est seulement dans la mesure où elle allie la satisfaction des besoins personnels à la participation responsable à la vie commune. Pour lui, l'autoritarisme bureaucratique des régimes socialistes est aussi néfaste que le pouvoir anonyme de la culture issue du capitalisme.*

*La contestation de la société de consommation s'appuie, en effet, sur une critique de la culture, dans laquelle l'analyse discerne une subtile répression de la créativité en vue d'intégrer l'individu au bon fonctionnement de la machine sociale. « La culture, c'est la récupération de la créativité comme marchandise parmi d'autres marchandises. La culture, c'est la récupération de toute la créativité passée comme garantie de l'ordre à venir »* (Culture et créativité, *Mouvement du 22 mars). Au sein de cette culture, la position privilégiée de la science comme seule valeur de rationalité est loin d'être inoffensive. Elle contribue à construire une société où le pouvoir est assumé par des technostructures anonymes sur lesquelles l'homme n'a plus de capacité de décision. L'objectivité scientifique est aveugle sur ses propres fins et peut de ce fait être facilement utilisée, notamment dans les sciences humaines, pour justifier et consolider l'ordre établi. Science et technique doivent être ressaisies*

*dans un nouvel ordre économique et social où elles ne seront plus les instruments de l'oppression, mais ceux de la liberté.*

*Les revendications de participation, de responsabilité, de liberté et la réappréciation des valeurs d'imagination et de créativité qui viennent de s'affirmer ont trouvé un commencement de réalisation. Sans perdre de vue le caractère total de leur visée, les acteurs des événements ont su, là où ils étaient, à l'Université, dans les entreprises, amorcer une mutation sociale et culturelle qui se développera nécessairement dans l'avenir.*

*Certes, la demi-révolution de mai reste, par certains aspects, une révolte juvénile qui n'a pas encore trouvé les médiations objectives permettant de construire une organisation souple et durable des relations économiques, politiques et culturelles. En ce sens, c'est un élan plus mystique que politique. D'où le risque d'un certain oubli de l'histoire et de ses lenteurs au profit d'une participation sans critique. L'exaltation de la créativité jaillisante et de la fraternité spontanée peut faire oublier que création et communauté sont le fruit de la patience. L'élan révolutionnaire peut basculer dans l'archaïsme s'il ne parvient pas à maîtriser la technique et à la conduire à son accomplissement : libérer l'homme de la tyrannie des besoins.*

*Bien des chrétiens ont pris une part active aux événements que la France vient de connaître, d'autres se sont sentis bousculés et menacés dans leurs sécurités mentales ou matérielles, surpris ou effrayés par le radicalisme et la détermination des étudiants et des ouvriers. La violence de certains actes et le risque de leur généralisation n'ont pas été sans poser bien des questions de conscience. Quoi qu'on puisse penser du déroulement des faits, il nous semble que les chrétiens ont dans la foi qu'ils professent le moyen d'exorciser la peur aveugle de l'imprévu, de communier à l'aspiration vers une société plus librement responsable d'elle-même et d'agir pour sa réalisation. L'ébranlement que tout le pays a ressenti doit être l'occasion d'un réveil de nos consciences somnolentes et d'une révision de nos comportements. La responsabilité des chrétiens est engagée*

*pour que soient reçues les requêtes qui se sont exprimées dans les événements récents.*

*S'il est vrai que l'Eglise reconnaît dans ces requêtes bien des aspects de la conception de la société qu'elle cherche à promouvoir, elle ne saurait, quand il s'agit d'elle-même, faire abstraction de son propre enseignement. La société profane n'a malheureusement pas le monopole du collectivisme impersonnel et de la répression de la créativité. Trop de baptisés ne rencontrent l'Eglise que sous l'aspect d'une société où la seule participation possible est celle d'un consommateur dont on requiert l'obéissance sans solliciter la responsabilité. N'est-ce pas le cas pour la liturgie ? En dépit ou peut-être à cause des réformes entreprises, nombre de prêtres et de fidèles ne se sentent que les exécutants plus ou moins actifs d'une « partition eucharistique » réglée à l'avance, abstraction faite de la légitime diversité d'aspirations, de besoins et de schèmes culturels des communautés concrètes. N'est-ce pas le cas aussi pour les modes de gouvernement ? Les formes de participation en vigueur dans l'antiquité ont disparu (élection de l'évêque, consultation des laïcs pour le choix des prêtres) ; le presbyterium n'accède que très parcimonieusement au partage réel de la responsabilité de l'évêque ; l'ensemble des laïcs ne sont associés que dans une mesure encore plus faible à la marche des diocèses ; le secret est de règle en ce qui concerne l'usage qui est fait des offrandes des fidèles et autres ressources de l'Eglise. On pourrait sans difficulté donner bien d'autres exemples.*

*Si, comme l'écrit un des auteurs de ce numéro, une culture est « une expérience collective où les significations sont vécues en cohérence avec le travail et l'organisation de la société », une authentique mutation culturelle est à entreprendre dans l'Eglise comme dans le pays, afin que les mots cessent de glisser sur les choses et que le langage et les actes des chrétiens retrouvent, dans l'un et l'autre domaine, l'authenticité de signification qu'ils ont perdue.*

LUMIÈRE ET VIE

# VÉRITÉ, LANGAGE, TRADITION ET STRUCTURE

## Initiation à quelques débats actuels

Ce qui distingue l'homme au sein du règne animal, c'est d'être en proie à la question de la vérité. La conscience animale n'est qu'une région du réel ; nous voulons dire qu'elle en fait partie, qu'elle en subit les lois, et, de ce fait, qu'elle ne peut être ni vraie ni fausse, mais seulement adaptée ou désadaptée, selon qu'elle assure ou non le bien-être, ou la survie, de l'animal ou de son espèce. Sans doute la conscience humaine est-elle, elle aussi, une partie du réel, une chose parmi les choses : mais son projet, son rêve, c'est de n'être cela que par accident, et accessoirement ; c'est d'être essentiellement connaissance de la réalité, visée d'une réalité qu'elle n'est pas. Aussi étrange que cela paraisse, la conscience ne peut appréhender l'être que pour autant qu'elle réside hors de lui, dans un lieu inexprimable.

On appelle *vraie,* par définition, la pensée qui se saisit ainsi d'une réalité distincte d'elle. A cette aptitude humaine, sinon à posséder la vérité, du moins à s'en soucier, sont attachées une condition et une conséquence importantes. La conséquence, c'est que, la réalité étant une (parce que l'idée d'être exclut celle d'une contradiction interne radicale), la pensée vraie sera commune à tous les esprits qui la connaissent correctement. Comme l'a dit Héraclite : « pour ceux qui sont éveillés le monde est unique et commun, alors que chacun de ceux qui dorment hante un monde qui lui est propre »[1]. C'est principalement en ce sens que la vérité est à

1. Fragment 89 dans les *Vorsokratiker* de Diels.

bon droit dite universelle. Et la condition nécessaire pour pouvoir prétendre à cette vérité universelle, c'est la liberté, entendue ici, si l'on veut, au sens des psychologues, mais plus exactement en un sens métapsychologique (car la psychologie ne peut connaître que l'ombre portée par cette réalité métaphysique sur le déroulement des phénomènes concrets) : le fait, pour la pensée, de pouvoir s'affranchir (toujours imparfaitement) des déterminations naturelles qui en font une chose parmi les choses, de tendre à devenir quelque chose comme un pur regard porté sur les choses.

Bref, la vocation de la pensée se résumerait dans ces trois termes de liberté, de vérité, d'universalité. Disant cela, nous n'exprimons qu'un lieu commun de philosophie classique ; et notre propos n'est pas ici de méditer sur ces caractères de la pensée, en dépit de ce qu'ils ont de fondamental, et, à vrai dire, de mystérieux. Notre dessein présent est de faire observer que ces caractères de la pensée sont pratiquement inséparables de l'incarnation de celle-ci dans des *paroles.* Le problème qui est ici soulevé n'est pas la classique question de psychologie, de savoir s'il peut y avoir une pensée sans langage. Nous ne décrivons pas ici des réalités psychologiques empiriquement observables, et nous ne cherchons pas davantage une explication causale qui se demanderait dans quelle mesure le langage est l'instrument nécessaire sans lequel la pensée ne parviendrait pas à s'accomplir. Nous cherchons à nous placer au point de vue plus fondamental des essences, ou, si l'on préfère, des conditions *a priori.* Sur ce plan, on peut constater une sorte d'impossibilité d'attribuer la qualité d'être *vraie* à une pensée qui ne serait pas liée elle-même dans une parole. Il est sans doute prudent de dire : une sorte d'impossibilité. Il ne paraît pas, en effet, y avoir d'absurdité radicale à déclarer vraies certaines pensées dépourvues d'une formulation verbale claire. Si, par exemple, un homme éprouve à l'égard d'un autre homme une confiance justifiée (confiance qui constitue une pensée vraie), celle-ci pourra s'exprimer par des actes autant que par des paroles. Mais regardons-y de plus près. La confiance en question est une nébuleuse complexe de

représentations, de sentiments et de conduites. Dans tout cela, les neuf dixièmes ne sont pas des *thèses,* susceptibles de vérité ou de fausseté. Et certains composants risquent de donner innocemment le change sur les thèses qu'ils sont censés exprimer : en apparence, suivre un chef implique qu'on croit qu'il nous conduit avec sagesse ; en réalité, il n'est pas besoin d'être un psychanaliste confirmé pour trouver à cette docilité une demi-douzaine d'autres explications possibles. Quelles sont donc exactement les *thèses* de l'homme qui « a confiance » ? Pour les connaître lui-même, il faudra qu'il les *dise,* qu'il les énonce verbalement. Hors du langage, la vérité de la pensée a quelque chose de diffus, d'insaisissable, d'équivoque. Ce n'est que par rapport à des paroles que l'idée de vérité commence à prendre un sens univoque et rigoureux[2].

Nous ne nions pas absolument qu'il puisse exister des paroles non dénuées de sens et qui ne peuvent être dites, à proprement parler, ni vraies ni fausses. Il nous suffit ici d'affirmer que la question de la vérité d'une pensée ne peut être sérieusement posée qu'à l'égard de cette pensée en tant qu'exprimée par des mots. C'est du reste un fait assez troublant que cette copropriété qui fait de la vérité un attribut indivis de la pensée et du langage. Nous ne porterons pas notre enquête de ce côté, nous bornant à signaler que dans l'ensemble du domaine humain, la parole est le lieu privilégié de la vérité. Au demeurant, il est aisé de montrer que réciproquement, même si *des* paroles peuvent rester étrangères au souci de la vérité, l'ensemble de la conduite parlante d'un homme ne le peut : à toutes les formes du scepticisme, la philosophie ne cesse, depuis Platon, de faire observer qu'on ne saurait,

---

2. De même, pour reprendre (très librement) l'exemple du *Ménon* de Platon, «savoir» aller d'Athènes à Larissa, c'est ou bien être capable d'y aller un peu comme un somnambule, ou bien être capable de *dire* cet itinéraire. Nous dirons, usant une fois de plus, et toujours autrement que ne fait Platon, d'une image tirée du même dialogue, que les paroles sont les premiers liens par lesquels nous enchaînons nos pensées, faute de quoi elles erreraient à l'aventure.

sous peine de non-sens, entrer dans le dialogue inter-humain sans se réclamer en quelque façon de la vérité.

Cette évocation de la rencontre des consciences dans le dialogue nous ramène au problème de l'universalité, qui appelle des remarques strictement parallèles à ce qui vient d'être dit à propos de la vérité : la pensée vraie est en droit pensée de tous, mais ce principe ne peut prendre de sens précis que par le langage ; seul l'énoncé peut se proposer comme le lieu de la réconciliation des esprits. C'est pour cette raison qu'il y a une sorte d'incompatibilité entre le langage et le combat. Il est vrai, sans doute, qu'il existe des langages de combat : le mensonge, l'insulte, l'accusation. Nous répondrons à cette objection (trop rapidement, à coup sûr) que ces conduites s'écartent de la véritable essence du langage, qui est d'être dialogue ; et qu'à partir du moment où il y a dialogue, et dans cette mesure, la relation violente est effacée ou suspendue, le dialogue impliquant la reconnaissance réciproque des deux interlocuteurs, solidaire d'une commune reconnaissance de la juridiction de la vérité unique sur leurs paroles respectives.

Nécessairement, en même temps que la parole exige que je traite l'autre comme un sujet libre, elle m'oblige à prétendre à à cette liberté intérieure sans laquelle il n'est pas de recherche de la vérité concevable. Que le pronom *je* soit ou non présent dans l'énoncé, la question de la vérité ne peut être posée à propos de ce dernier que s'il est perçu comme émanant d'une pensée qui en prend la responsabilité, qui n'est pas le simple relai passif de je ne sais quelle rumeur impersonnelle, mais un sujet libre capable d'instruire une affaire et de la trancher par un arrêt souverain. Cela a été répété cent fois, et à juste titre, depuis Heidegger : si quelqu'un dit : « On dit que... », il faut l'interrompre et demander : « Qui dit que... ? ».

En tout cela, la parole nous apparaît comme l'expression naturelle et fidèle de la pensée, entendue au sens le plus noble du terme : celle qui cherche à être vraie. Certes, cette solidarité entre la pensée et son signifiant audible ou visible n'est pas sans poser des problèmes à des esprits nourris de dualisme platonicien ou cartésien, mais du moins, rien à première vue

n'empêche d'interpréter cette solidarité comme une subordination : le langage serait, certes, la médiation par laquelle la pensée doit nécessairement passer pour ne pas se dissiper dans l'indécis, mais sa fonction serait précisément celle d'une médiation aussi docile, aussi transparente que possible à ce qui s'exprime à travers elle. Après tout, le langage n'est-il pas un système de signes, et la fonction du signe n'est-elle pas de disparaître littéralement du champ de ce qui est consciemment perçu, pour laisser transparaître à travers lui le signifié dont il est le signifiant ?

Aussi sommaires soient-elles, les suggestions proposées ci-dessus auraient peut-être constitué, il y a une vingtaine d'années, une introduction suffisante au problème philosophique des rapports de la pensée et du langage. C'était le temps où le courant existentialiste et le courant phénoménologique recouvraient de leurs eaux mêlées la plus grande partie du domaine philosophique. Et la méditation sur le lien entre la liberté du sujet et la recherche de la vérité peut se teinter fortement d'existentialisme, cependant que le thème du signe, présence matérielle dématérialisée par sa transparence au sens, peut donner lieu à des analyses phénoménologiques à la fois amples et minutieuses. Mais depuis vingt ans, il s'est produit un événement considérable : on a découvert l'opacité du langage.

⁂

Expliquons-nous : la dénonciation des embûches du langage n'est pas nouvelle. Tout au long de l'histoire de la pensée occidentale, il y a eu des philosophes pour rappeler que les mots risquent de faire dévier la pensée, de l'enfermer dans la rigidité d'un système dont elle ne serait pas la maîtresse, ou au contraire de l'engluer dans la confusion d'une problématique équivoque. Mais ces penseurs estimaient généralement que ces dangers pouvaient être éludés, soit en changeant de langage (ainsi Descartes et Hobbes abandonnant la terminologie scolastique pour le style de l'« honnête homme », et parfois le latin pour leurs langues maternelles), soit

en pratiquant un mode non verbal de pensée (ainsi, l'intuition selon Bergson), soit enfin, plus simplement, par la vigilance. Le fait nouveau, c'est que les auteurs attentifs à l'opacité du langage ne croient plus guère à ces échappatoires. Ils savent qu'il y a en moi une parole qui retentit nécessairement avant *ma* parole, et que celle-ci n'est plus le commencement absolu qu'elle rêvait d'être dans ces projets rationalistes dont le modèle idéal s'obtiendrait en conjuguant l'entreprise cartésienne d'une mise en doute universelle et le projet leibnizien de doter la philosophie d'une langue inventée consciemment et entièrement rigoureuse.

Les auteurs dont je parle appartiennent à deux tendances si différentes qu'on sera peut-être surpris de les voir ici rapprochées. Les premiers sont les structuralistes, dont les recherches connaissent aujourd'hui un rayonnement comparable, *mutatis mutandis*, à celui que l'existentialisme a connu après la deuxième guerre (chacun de ces deux succès constituant du reste un phénomène remarquable et significatif, dont il ne faut pas chercher à se débarrasser en parlant trop vite de mode ou de malentendu). J'appellerai les seconds les théoriciens de la tradition. Qu'on ne voie pas dans cette expression un synonyme de traditionnaliste. On veut dire, simplement, que ces hommes se sont posé la question de savoir ce que c'est que penser au sein d'une tradition. Concrètement, cette interrogation surgit en général à partir d'une certaine expérience religieuse à la fois enrichie et inquiétée par une méditation sur l'histoire. C'est ainsi que le penseur chrétien, par exemple, est conduit à se demander s'il constitue un simple chaînon de la tradition judéo-chrétienne, s'il est dominé et comme déterminé par son déroulement, s'il est englobé par elle, ou s'il est au contraire à son égard un système englobant, pour autant qu'il la fait comparaître devant lui par son savoir historique, et qu'il en apprécie les différents éléments, en philosophe et en théologien, selon qu'ils lui paraissent plus ou moins solides ou essentiels. Dans la première hypothèse, la tradition l'entoure, le traverse, le façonne, sans qu'il dispose jamais du recul nécessaire pour prendre la mesure de

cet héritage, et pour exercer à son endroit une réflexion critique. Aussi, pour une raison cartésienne, seule la deuxième hypothèse paraît-elle pleinement satisfaisante : elle seule maintient la souveraineté du sujet, qui n'accueille en lui aucune croyance sans le *savoir* et sans le *vouloir*. Assurément, on peut être tenté de considérer que la première hypothèse circonscrit un problème spécifique de la réflexion religieuse, et la seconde un projet propre à certaines philosophies profanes. Mais cette répartition des responsabilités serait illusoire : rien n'empêche, en théorie, de concevoir l'admission d'une croyance religieuse selon un schéma cartésien, d'après lequel le sujet, après avoir rejeté toutes les opinions qu'il a conçues dans le passé par hasard et comme à son insu, recevrait la parole sacrée en toute lucidité quant à son contenu et quant aux motifs qu'il a d'y adhérer ; et d'autre part, pourquoi les croyances profanes elles-mêmes ne formeraient-elles pas, dans une aire culturelle donnée, une tradition qui entourerait l'homme d'un système de pensées préconçues qu'il ne pourrait jamais penser clairement, précisément parce qu'il pense au sein de ce système ?

Ceux que nous appelons les théoriciens de la tradition répondent à l'alternative proposée en rejetant le schéma cartésien comme un mythe peut-être grandiose et digne d'être médité, mais inapte à fournir un programme d'action cohérent — et en affirmant que nous pensons toujours au sein d'une tradition (ou de plusieurs). C'est pour eux une constatation empirique, mais c'est aussi l'expression d'une nécessité insurmontable. En effet, s'il n'est pas possible de sortir du système pour le considérer de l'extérieur, ce n'est pas à cause de difficultés de fait dont on pourrait espérer venir à bout à la longue. C'est pour une raison de droit, qui nous fait retrouver le problème de la parole : la tradition me baigne, m'assiège, s'insinue en moi, d'abord, certes, par tous ces discours écrits ou oraux qui sont venus vers moi depuis ma petite enfance, mais aussi, et plus insidieusement encore, par le langage même dont je me sers, sans l'avoir inventé, et qui est fatalement porteur de thèmes et de thèses qui m'habitent avant même que j'aie commencé à exercer la moindre

pensée personnelle ; mieux : dont une bonne part est peut-être définitivement hors de mes prises, puisque le langage, en même temps qu'il serait l'objet de mon enquête, serait son instrument nécessaire [3]. On voit bien ici que le seul langage qui serait vraiment transparent à la pensée serait celui qu'elle s'inventerait à elle-même sans s'appuyer sur aucun langage préexistant, et qui ne serait donc chargé d'aucun passé. Mais nommer ce rêve, c'est faire apparaître au grand jour son impossibilité : il n'y a pas de pensée d'avant le langage qui pourrait inventer le langage ; Rousseau, sans l'exprimer comme nous le faisons ici, a bien senti cette difficulté en écrivant le passage consacré à la naissance de la parole, dans la première partie du *Discours sur l'origine de l'inégalité.* Concrètement, toute pensée est une héritière, un moment dans une sorte de discours collectif immémorial et jamais interrompu.

Certes, les relations entre la pensée présente et son archéologie peuvent comporter des va-et-vient complexes : à côté des cas où le passé se prolonge purement et simplement dans une répétition passive, il y a ceux, plus ambigus, où la pensée s'efforce de connaître ses propres sources, pas tout à fait pour être en mesure de se couper de celles-ci à son gré, ni tout à fait non plus pour se rendre plus réceptive que jamais à leur égard, mais pour nouer avec elles un rapport dialectique qui lui permettra de se laisser instruire par elles sans se laisser déposséder.

Comment cela est-il possible ? Paul Ricœur fait face au problème, en philosophe, dans *Finitude et Culpabilité* [4]. Plus généralement, d'assez nombreux auteurs chrétiens le rencon-

3. La difficulté est comparable à celle que cernent, dans la physique quantique, les relations d'incertitude. Mais le problème est inversé : ce n'est plus le sujet qui pénètre et altère l'objet, c'est l'objet qui est présent au sein du sujet et qui trouble son regard.

4. Cf. principalement la Conclusion du 2me volume (*La symbolique du Mal*). On trouvera dans *Warheit und Methode,* de H.G. Gadamer, des méditations comparables, mais plus facilement résignées, sans doute, à ne faire en aucune manière de la pensée un englobant à l'égard des sources de sens dont elle se nourrit tout en en développant

trent à leur manière, qu'ils soient philosophes, théologiens ou exégètes [5]. De toute façon, c'est une question que l'ébranlement bultmannien apportait dans son sillage : à partir du moment où je sais que la tradition dont je me nourris est mythique pour une part, et où pourtant je ne saurais cesser de m'en nourrir, mes rapports avec cette tradition posent à ma pensée un problème préalable à tout autre. Mais, répétons-le, ce problème n'appartient pas en propre à l'homme religieux : toute pensée baigne dans un « logos » dont elle n'est pas l'auteur.

Cette dernière formule pourrait être prononcée aussi par un structuraliste, mais elle n'aurait plus tout à fait le même sens. Il y a ici deux différences, d'ailleurs liées. La première, c'est que pour un penseur comme Ricœur, par exemple, le fait que toute pensée ait son archéologie ne la réduit pas à être cette archéologie. Nous venons au contraire d'évoquer l'effort par lequel un tel auteur vise, non certes à liquider la tradition, mais à la vivifier, à en faire le lieu d'une pensée responsable, appelée, du côté de l'avenir, par une téléologie. Dans la pensée structuraliste, on voit moins bien quelle part pourrait être faite, en droit, à la téléologie. Et s'il en est ainsi,

---

le sens. Sur Gadamer d'une part, et d'autre part sur le rapport de l'exégète croyant avec la tradition dont il fait partie, on lira avec profit : Pierre FRUCHON, « Exégèse biblique et Tradition », *Esprit*, déc. 1967.

5. Il ne faut pas confondre cette question, assez neuve, de savoir comment mon esprit peut englober une tradition qui l'englobe, avec la question, posée depuis plusieurs générations, de savoir comment *ce qu'est* l'historien intervient en fait et peut-être en droit dans sa représentation et son interprétation du passé (disons en gros que cette seconde question est celle qu'aborde H.-I. Marrou dans son livre déjà classique, *De la connaissance historique*). La problématique nouvelle consiste, elle, à constater que *ce qu'est* l'homme qui cherche quelque vérité que ce soit (historique, philosophique, théologique) *dépend* du passé d'une manière indéniable, mais impossible à déterminer rigoureusement, alors que l'idée de la recherche de la vérité paraît impliquer, soit *l'indépendance* radicale de la pensée, soit (ce qui en définitive reviendrait au même) la connaissance exacte par la pensée des facteurs qui la situent et condamnent sa vision à demeurer relative à un certain point de vue.

c'est que la conception même du logos est profondément différente : pour les théoriciens de la tradition, le logos se déploie dans le *temps* d'une histoire où il est répété, oublié, remémoré, altéré, développé, contesté, enrichi. Pour les structuralistes, le logos doit être pensé dans l'espace, non pas l'espace visible, ni même l'espace abstrait du géomètre, mais plutôt l'espace de la logique ou de la combinatoire, où des termes peuvent être mis en rapport, et ces rapports à leur tour modifiés, mais toujours au sein d'une sorte de matrice logique qui contenait déjà toutes les combinaisons possibles.

Un public sensiblement plus large que le monde des spécialistes est déjà familiarisé avec les grandes étapes de l'aventure structuraliste. Cela commence entre les deux guerres, avec certains progrès décisifs de la linguistique (progrès qui exploitaient une percée ouverte par F. de Saussure avant la première guerre mondiale). Ces progrès consistent à découvrir la langue comme un système de structures où, à chaque niveau, les faits n'ont de sens que les uns par rapport aux autres. Cela est vrai d'abord au niveau phonologique : en français, *b* et *p* se définissent par la manière dont ils se distinguent l'un de l'autre au sein d'un même secteur phonologique, celui des consonnes labiales explosives (inversement, le *r* guttural de la majorité des Français et les différents *r* roulés qu'on entend dans quelques provinces ne sont aucunement, malgré leur différence tout aussi grande, des signes dont chacun aurait pour essence de n'être pas l'autre ; ce sont de simples variantes d'un même phonème, toutes également et immédiatement perçues comme telles ; mais on pourrait parfaitement concevoir un système phonologique où ces deux types de *r* se distingueraient : c'est ainsi qu'en espagnol le *j* n'est pas sans analogie avec notre *r* guttural, cependant que le *r* peut être comparé à notre *r* roulé). Cela est vrai aussi au niveau sémantique : des mots comme *bosquet, bois, forêt,* ne peuvent être définis que par l'énoncé de la loi de distribution en vertu de laquelle ils se partagent entre eux le champ sémantique, « .terrain planté d'arbres ». C'est vrai enfin au niveau syntaxique : dans une langue comme le fran-

çais, on ne peut pas sans artifice présenter séparément les règles d'emploi de l'imparfait, du passé composé ou du passé simple ; la réalité linguistique qu'il importe ici de mettre à jour, c'est le système des temps du passé.

Tout ceci peut paraître anodin, et déjà rebattu. Et pourtant ces quelques indications (données par un profane, comme s'en apercevrait vite, sans doute, un spécialiste à qui cette page tomberait sous les yeux) devraient suffire à faire apercevoir la révolution qui a bouleversé la science du langage. Pendant plus d'un siècle, et jusqu'à une époque récente (il n'est pas nécessaire d'être bien vieux pour être encore de ceux qui ont été formés à cette école), comprendre un fait linguistique, cela a été en connaître l'histoire : savoir, par exemple, comment on est passé d'un fait du latin à un fait du français moderne. Désormais, comprendre, c'est saisir le rôle que joue l'élément à l'intérieur de la totalité présente : le « synchronique » a pris le pas sur le « diachronique ».

Ensuite, l'ethnologie a emprunté à la linguistique ce type d'explication [6]. L'auteur principal de cette transposition

6. Avant d'aller plus loin, il convient peut-être de préciser que la mise en question de la portée de l'explication historique n'a chez la plupart des structuralistes rien de naïf ou de sectaire. Des hommes comme Lévi-Strauss et Foucault sont, à l'évidence, imprégnés de culture historique. Mais, pour nous en tenir au premier, il demeure que, pour lui, 1°) même si la connaissance de la réalité diachronique est seule à pouvoir nous donner la connaissance de certains faits, voire à en «expliquer» quelques-uns, il s'agira soit d'un apport de faits bruts, soit d'une explication fragile et confuse, la rigueur scientifique n'apparaissant, dans l'état actuel de la science, que lorsque ces faits peuvent être intégrés dans une structure synchronique ; 2°) les cultures les plus aisées à étudier scientifiquement sont celles qui, au lieu de se lancer délibérément, comme la civilisation occidentale, dans l'aventure de l'historicité, aspirent à refuser ou à nier la diachronie ; en gros, c'est le cas des sociétés dites « primitives » ; 3°) (si j'interprète correctement sa pensée) rien n'interdit d'imaginer un nouveau progrès de la science qui appliquerait l'explication structurale aux réalités diachroniques. Je crois personnellement que l'idée de structure diachronique est très obscure, et qu'en tout état de cause elle ne saurait rendre compte que d'une évolution non créatrice. Mais on comprendra que nous ne puissions pas nous engager ici dans un tel débat.

fut Lévi-Strauss, avec sa thèse consacrée aux *Structures élémentaires de la Parenté.* De même que la règle grammaticale n'est que l'émergence occasionnelle, dans la conscience d'une faible partie des locuteurs, d'une faible partie du système global caché qui gouverne en réalité et les règles et le discours concret, les règles qu'observent un certain nombre de civilisations archaïques relativement au mariage (degrés prohibés, mariages préférentiels, etc.) ne sont que la manifestation d'une sorte de combinatoire latente, incroyablement savante et « réfléchie » (en dépit de son caractère généralement inconscient), qui vise à obtenir, à la fois en dépit et au moyen du déplacement de certains éléments de la structure (ici, les femmes échangées entre groupes exogamiques), le maintien d'un équilibre complexe.

Un telle recherche est moins éloignée du problème du langage qu'il n'y paraît à première vue, ne serait-ce que parce qu'on ne voit guère (en dehors, peut-être, de la maternité, pendant quelques années) quelle existence anthropologique aurait une parenté qui ne serait pas *dite.* Mais surtout, Lévi-Strauss est revenu vers le problème du langage quelques années plus tard, en appliquant l'explication structuraliste aux mythes. Ici, le pas décisif est franchi : ce qu'on va désormais lire en termes de structure (plus précisément, par la mise en relation d'éléments mythiques, ou « mythèmes », mise en relation qui ne verra plus dans le récit mythique d'une société donnée qu'une des possibilités offertes par de vastes systèmes combinatoires que l'anthropologie se propose de reconstituer), ce n'est plus la *langue* — le français, le bororo — ni le *langage* (ce genre de réalité anthropologique remarquablement structuré dont les différentes langues sont des espèces) : c'est la parole elle-même; ce discours qui raconte des faits primordiaux, et qu'on appelle mythe. Et à l'égard de la pensée et de la parole personnelles, cette structure du discours ne sera pas moins anonyme, inconsciente, antérieure et contraignante que la structure de la langue.

De l'étude des cultures « primitives », relativement simples, relativement stationnaires, où paraît vouloir se can-

tonner la prudence scientifique de Lévi-Strauss, l'interprétation structuraliste est passée à d'autres domaines anthropologiques, plus proches de nous. On ne peut guère ne pas mentionner ici, même si l'on doit s'en tenir à une simple mention, la psychanalyse de Lacan, qui recherche la structure du discours de l'inconscient, et le marxisme d'Althusser, qui entend dépouiller la lecture du *Capital* de tout souvenir des élans humanistes du jeune Marx, pour y retrouver la rigueur d'une pure analyse structurale de la réalité économique. Plus ambitieuse, parce que moins nettement délimitée, est l'œuvre de Foucault. *Les Mots et les Choses*, en particulier, cherchent à restituer les archéologies successives qui constituèrent comme le sol de la pensée du XVIe siècle, de l'âge classique, du XIXe... Livre d'où rayonne une lumière étrange, parfois fulgurante, livre discuté sur bien des points, discutable assurément, mais à condition de ne pas entreprendre de le faire en quelques lignes péremptoires. Nous n'en retiendrons ici que l'affirmation, plus explicite encore que chez d'autres, d'un discours invisible et dominateur, qui parle en l'homme, par lui, sans que l'homme individuel le dirige véritablement, et vis-à-vis duquel les variantes qui voudraient lui donner un accent personnel ne seraient qu'un « effet de surface ».

Bien entendu, le structuralisme n'est pas un mouvement organisé, qui publierait des manifestes suivis d'une pluralité de signatures. C'est simplement une convergence, une parenté (parfois aussi impatiemment supportée que le sont à l'occasion les parentés au sens propre), entre des penseurs dont chacun a une forte originalité. Aussi est-il aventureux de chercher à en dégager, comme nous l'avons fait, une sorte de dénominateur commun. Néanmoins, qu'on prenne la question comme on voudra, il demeure que la réflexion strucuraliste oppose un démenti à la conception optimiste des rapports de la pensée et du langage qui s'esquissait au début de ces pages, les notions-clefs de cette conception se trouvant désormais comme en porte-à-faux : qu'est-ce qui peut subsister de la responsabilité personnelle du sujet à l'égard de son discours ? que devient l'universalité du discours vrai, si les différents locuteurs sont

enfermés dans des structures qui s'ignorent l'une l'autre ? la notion même de vérité est-elle encore « opératoire » ? toute l'ingéniosité de la structure ne s'épuise-t-elle pas dans le raffinement de sa cristallographie interne, la question de savoir en quoi elle est une visée de la réalité devenant secondaire, et peut-être dénuée de sens ?

Je schématise, assurément, suggérant l'existence de franches négations là où il suffirait peut-être de relever que certaines questions sont laissées en marge par certaines recherches. On peut toujours se demander si telle de ces questions est délibérément et définitivement évacuée, ou si elle est simplement laissée de côté, provisoirement, par souci de rigueur méthodique. Et la réponse ne sera pas nécessairement la même, selon qu'on se trouvera devant de la science structuraliste, de l'idéologie structuraliste, ou des fantaisies structuralistes. Et la distinction même de ces différents « genres littéraires » repose sur une évidence : nul ne saurait prétendre sérieusement avoir apporté la preuve que la structure serait, dans les choses humaines, un principe d'explication universel et exhaustif.

N'importe. Une fois réglées tant bien que mal ces querelles de bornage, une fois retombée la poussière des combats, quand on pourra faire les comptes à tête reposée, il restera vraisemblablement cette découverte que le langage n'est pas ce milieu fluide et transparent que nous préférerions peut-être qu'il soit, mais qu'il a une opacité, une consistance structurelle. Et plus la parole sera enracinée à la fois dans le drame de l'existence personnelle et dans le sol d'une culture (double assise nourricière qu'il serait sans doute d'une présomption insensée de vouloir remplacer, en philosophie ou en théologie, par une table rase), plus cela risque d'être vrai. Au moment où nous croyons « prendre la parole », nous sommes toujours déjà, de quelque façon, « pris » en elle [7].

⁂

7. Qu'on puisse, littéralement, « ne pas savoir » ce qu'on dit, parce que ce n'est pas nécessairement le sujet conscient qui s'exprime dans le discours, c'est là un « soupçon » qui rôde au moins depuis Freud. La nouveauté, c'est de placer désormais le principe de cette aliénation dans le langage lui-même.

L'occasion germinale de ces pages a été un exposé présenté à des Chrétiens préoccupés, non pas théoriquement, mais existentiellement, par le problème de la transmission de la parole de Dieu. Que dire au prêtre, au catéchiste, qui éprouve chaque jour, sans peut-être les nommer ainsi, l'opacité du langage et la difficulté d'établir une communication de structure à structure ? la seule ambition (peut-être déjà excessive) de celui qui écrit ces lignes serait de les aider à prendre la mesure exacte des difficultés.

La première difficulté, le préalable absolu, ce serait, bien entendu, de savoir si, oui ou non, le « sens » du discours sur l'être que profèrent les religions peut être cherché ailleurs que dans l'intelligibilité (pour l'interprète) de sa cohérence complexe, sans que ce discours ait rien à nous enseigner. Comme le disait Ricœur à Lévi-Strauss : « Vous êtes dans le désespoir du sens ; mais vous vous sauvez par la pensée que, si les gens n'ont rien à dire, du moins ils le disent si bien qu'on peut soumettre leur discours au structuralisme » [8].

A ce désespoir du sens, il convient évidemment d'opposer l'affirmation philosophique fondamentale que le langage (j'ajouterai même : et la pensée) sont faits pour dire autre chose qu'eux-mêmes. Mais il ne suffira pas de le dire en gros, comme nous sommes contraints de le faire ici. Il faudrait montrer en détail comment il est de l'essence du discours de n'être pas une structure enfermée sur elle-même, mais au contraire de renvoyer, par certains de ses traits fondamentaux, à quelque chose qui est en dehors de lui : au débat du sujet avec son interlocuteur et avec la question de la vérité [9].

Supposons (ce qui n'est pas peu) que cette difficulté soit résolue. Il restera que les discours immanents aux différentes

---

8. Il s'agit, notons-le, d'une boutade surgie au terme d'une discussion orale. On en trouvera la sténographie dans *Esprit* de novembre 1963, sous le titre « Discussion avec Claude Lévi-Strauss ».

9. On trouvera un exemple de telles recherches touchant la dialectique de la « clôture » et de l'« aperture » au sein du discours dans un article de P. Ricœur, « La structure, le mot, l'événement », *Esprit*, mai 1967.

cultures sont trop souvent sourds les uns aux autres. Même si la combinatoire universelle dont rêvent certains structuralistes arrivait à mettre en rapport les différentes structures au sein d'un système plus vaste et plus fondamental, ces structures ne le sauraient pas. En d'autres termes, on rencontre ici, en même temps que la nécessité de la traduction, une sorte de mise en question de la possibilité de toute traduction. Et l'on voit bien en quoi il est insuffisant de parler, comme on le fait parfois, de difficultés de langage. Un pur langage est traduisible : la diversité des langues n'est pour les mathématiciens et les physiciens qu'un obstacle accidentel et surmontable, parce qu'ils tiennent tous le même discours. Le lieu de la difficulté, c'est ce discours caché sous la langue, et qui varie avec les cultures. On ne peut guère, je crois, traduire l'hébreu *tsedeka* autrement que par « justice », mais le mot hébreu évoque un ordre où chaque vie peut se déployer dans sa plénitude, alors que le mot français évoque pour la plupart des auditeurs la face négative de la règle : l'interdiction ou la répression. A la limite, le mot hébreu parle de salut et le mot français de châtiment. Et ces deux orientations sémantiques distinctes sont l'une et l'autre des éléments au sein de leurs structures respectives, au sein de deux représentations globales et non exactement superposables, du monde, de la loi et de la divinité. Aussi est-il toujours hasardeux et boîteux de « traduire » un élément séparé. Il faudrait « traduire » tout le texte. J'ai sous les yeux un catéchisme où la même leçon fait écho, sur la page de gauche, aux données de la science moderne sur l'origine de l'homme, et parle d'Adam et Eve sur la page de droite. L'embarras de l'auteur est aussi compréhensible que manifeste, et je ne me chargerai certainement pas de faire mieux que lui. Mais il est clair que la catéchèse ne pourra pas rester indéfiniment faite de pièces et de morceaux.

Qu'on n'infère pas de là que la solution serait dans une démythologisation radicale. On s'imagine parfois que l'essence de la foi pourrait, une fois extraite de son cadre mythique accidentel, être recueillie dans une parole neutre, transparente, sans présupposés. Il me semble que ceux que j'ai appelés les

théoriciens de la tradition s'unissent ici aux structuralistes pour nous avertir du caractère illusoire d'une telle tentative. Du reste, peut-être suffisait-il pour s'en apercevoir de méditer sur la doctrine thomiste de l'analogie. L'homme croyant est condamné, non pas sans doute à subir passivement ses présupposés, mais à les affronter dans un débat sans fin où jamais ils ne se livrent tous, tout entiers, à découvert. Une profession de foi n'est jamais « pure ». Elle est liée à un système de représentations dans lequel pense celui qui la professe.

Et elle s'adresse, bien souvent, à des hommes qui n'habitent pas le même système. Nous avons cherché à formuler ce problème en fonction de certaines préoccupations contemporaines, mais il n'est nullement propre à notre époque. Qu'elle l'ait résolu ou non, il n'est guère de mission qui ne l'ait rencontré, depuis le premier jour. C'est en ce sens que le charisme de la prédication est lié au don des langues, sur lequel la philosophie comme telle ne peut évidemment rien dire. Ce qu'elle peut faire, c'est opposer à tous les découragements, combien compréhensibles, une foi raisonnable et infatigable dans l'unité de l'esprit humain : l'opacité du langage, sa fermeture sur une structure déterminée, ne peuvent pas être totales. Aucun homme ne peut renoncer, en droit, et ne renonce, en fait, à considérer sa parole comme le lieu ouvert à partir duquel il vise une vérité qui transcende tous les langages et toutes les structures. Cette croyance à l'universel ne produira pas d'elle-même la traduction à laquelle nous aspirons, mais elle en fonde rationnellement la recherche.

Mais ce qui, ici, ne doit pas être perdu de vue, c'est le discours de l'autre. Trop souvent, et pas seulement dans les chaires des églises, des bonnes volontés s'exténuent à mettre leur enseignement « à la portée » d'auditoires dont elles ne connaissent pas vraiment la langue, le discours spontané. Pourquoi ne pas rappeler que le langage est une relation réciproque, et que l'on ne peut pas réellement parler à celui qu'on n'a jamais écouté ? La parole à sens unique est une sorte de tyrannie, violente ou paternaliste, contraire à l'essence même du lan-

gage. Je n'ai pas la naïveté de croire que tous ceux qui estiment avoir quelque chose à transmettre à autrui verraient se dissiper d'un coup toutes leurs difficultés le jour où ils consentiraient pleinement au dialogue. J'ai du moins celle de croire (avec beaucoup) que ce jour-là un premier pas serait accompli[10].

François TRICAUD

---

10. On me permettra peut-être de préciser que ces lignes ont été rédigées en janvier 1968. Je ne désire pas me poser en prophète des événements de mai et juin : qui oserait dire qu'il les avait vraiment prévus ? Mais je préférerais ne pas passer, à l'égard de certaines idées actuellement en faveur, pour un converti récent et occasionnel.

# LA PAROLE DANS LA TRADITION PROTESTANTE

Le langage est au cœur des recherches actuelles sur la constitution et l'activité de l'homme, ce fabricateur de signes qui l'expriment et le déterminent.

Or la théologie chrétienne, et sans doute particulièrement les théologies issues de la Réforme, insistent sur la nature de Dieu comme parole, se dévoilant à l'homme pour lui communiquer sa destination de partenaire d'une alliance, raison première et dernière de l'ontologie du monde. Il y a dans cette conjonction entre l'importance culturelle de l'herméneutique des langages et l'insistance confessante sur la dogmatique de la parole, la chance d'une compréhension comme le risque d'une confusion. Il en a été ainsi chaque fois que la tradition chrétienne a cru trouver dans un thème majeur de la culture un écho, qui pouvait correspondre à son annonce, mais chaque fois aussi que la culture entendait poursuivre son élucidation propre, sans nullement servir d'analogie pour cette annonce. C'est le propre de toute traduction de faciliter la transmission, mais aussi de bloquer la réceptivité, dès lors que les mots ne peuvent jamais, par eux-mêmes, obliger à aucune présence. Je prends cette précaution initiale, car nous avons aujourd'hui à nous méfier de ces vastes plates-formes : rencontre, sens, herméneutique, discours, où un certain formalisme commun, dispensant chacun de décliner son identité et son propos, pourrait nous procurer des réveils brutaux. J'ai, avec tout l'arbitraire des conventions préliminaires, plutôt choisi de réserver ici parole à Dieu et langage à l'homme, pour indiquer, au moins par un signe aisément repérable,

que ces deux discours, s'ils ne se manifestent jamais que semblables, selon l'équivocité de l'incarnation, sont aussi autres que peuvent l'être les réalités de Dieu et de l'homme. La théologie protestante contemporaine tourne autour de cette altérité dans la similitude et de cette similitude dans l'altérité. L'altérité l'emporte-t-elle, et c'est le risque de l'orthodoxie (au sens que le mot a pris chez nous aux XVIII[e] et XIX[e] siècles), c'est-à-dire d'un discours supra-naturaliste sans effets de sens dans l'intelligibilité et l'existence humaines. Mais que la similitude prédomine, et c'est le risque du libéralisme théologique (l'analogue protestant du modernisme catholique, avec cette différence que l'objet attaqué est ici moins l'autorité du magistère ecclésiastique que l'inspiration du document scripturaire), c'est-à-dire d'un discours qui monte des profondeurs de l'homme, sans les transcender par la venue à cet homme de la Parole de Dieu elle-même.

Je montrerai tout d'abord combien la détermination de Dieu comme parole, c'est-à-dire de l'homme comme foi, constitue le centre de la Réforme, plus encore que le retour aux Ecritures. Je dirai ensuite comment orthodoxie et libéralisme me paraissent tous deux nés du décentrement littéraliste de la Réforme et comment, dans cette perspective, Karl Barth et Rudolf Bultmann sont moins opposés qu'on ne le dit habituellement. Je décrirai enfin la situation actuelle avec ses composantes nouvelles : l'absence de systèmes, l'essoufflement de l'existentialisme, l'œcuménisme et la sécularisation.

## I. PAROLE ET FOI

La Réforme se caractérise habituellement par le choix de certaines insistances : le pardon gratuit, justificateur de celui qui n'a pas d'œuvres à présenter pour en mériter l'obtention ; l'autorité souveraine de l'Ecriture, interprète d'elle-même, suffisante pour éclairer l'homme, selon le témoignage intérieur du Saint-Esprit, qui ouvre l'esprit humain à sa lumière. Certes, ces contenus sont caractéristiques et centraux. Mais on peut, peut-être plus fondamentalement encore, pénétrer l'élan de la Réforme en la comprenant comme une redé-

couverte de Dieu en tant que parole vive, « *viva vox* », disait Luther. Ebeling insiste beaucoup sur cette spécificité, plus encore méthodologique que dogmatique, de la Réforme. Alors que précédemment, par la combinaison de la métaphysique grecque, d'un certain sacramentalisme des mystères, du pouvoir de l'institution ecclésiastique et de l'infusion de l'autorité divine dans les fondements du pouvoir politique et social, Dieu était à la fois être principal, substance transformante, magistère garant, et derrière toutes ces catégories ontologiques, mystiquement silence ineffable, voilà que la Réforme l'appréhende, dans la proximité de sa souveraineté, comme parole. C'est ce rapport de parole et non tout un ensemble de circuits institués dans la continuité de leurs légitimités, qui fait surgir l'Eglise et qui recrée le monde, tout comme dans la vision d'Ezéchiel le souffle de Dieu ranime les ossements d'Israël. Par sa parole Dieu peut tout, puisque c'est par elle qu'il a fait surgir la création contre le chaos et qu'il a appelé le ressuscité d'entre les morts. Que Dieu dise une seule parole qui soit sienne, et s'écroule l'empire des calomnies, des usurpations et de la nécessité.

A l'opposé des subtilités scolastiques et de la solitude de la liberté divine dans l'analyse nominaliste, la Réforme est la tumultueuse et résolue écoute d'une parole, qui met en branle l'obéissance dans la connaissance. La célèbre opposition luthérienne entre l'Evangile qui fait vivre et la loi qui fait mourir, est une retranscription, au plan du salut, de l'opposition entre la parole de Dieu, qui est grâce, générosité, spontanéité, don, et ce que nous faisons d'elle quand nous la dévaluons et la corrompons en interdit, spéculation et introversion angoissée ou durcie. C'est pourquoi l'Eglise se définit, dans les confessions de la Réforme, non par la légitimité des consécrations au ministère, ni par l'orthodoxie des traditions fidèlement maintenues, mais toujours par l'événement et la présence de la parole, les sacrements étant sa visibilité, les ministères son service et les traditions la mémoire et l'actualisation, fidèles ou infidèles, que l'Eglise a fait d'elle au cours des siècles.

Cette concentration de toute la réflexion théologique sur la parole a une double conséquence, dans la détermination de Celui qui est Dieu, l'interpellant, et de celui qui est l'homme, le répondant. Dieu est invisible et actif à la différence des idoles, qui sont visibles et passives. Il ne peut pas se figurer par un sacré tangible, par ces images taillées, dont le sculpteur figerait la face et dont l'adorateur contemplerait l'étendue immobile. On retrouve ici, avec une virulence plus prédicative qu'iconoclaste, la violence ressuscitée de l'Ancien Testament contre les représentations sacrées, qui risqueraient de faire passer l'attention croyante de l'écoute de la parole à la vénération des images. De même sont proscrits les illuminations, visions, prodiges et privilèges, extérieurs et intérieurs, qui revendiqueraient pour eux-mêmes une autorité dont la parole ne se dessaisit jamais dans sa liberté souveraine.

C'est la première limite contre une confusion de Dieu avec les choses inertes, qui frappent le regard, s'imposent à la vue, mais ne détiennent aucune efficacité, car elles sont sourdes, aveugles et muettes. Disons que c'est la première ligne de protestation de la Réforme contre la visibilisation trompeuse du salut, devenu chose disponible, *ex opere operato,* par exemple dans les indulgences, la captivité sacramentelle, mais aussi dans les illuminations prophétiques de l'anabaptisme ou du spiritualisme.

Il est une seconde façon de dérober le Dieu vivant à l'homme : non plus le figurer en objet consacré, mais le désigner comme inaccessible silence par-delà toute adéquation de parole. La mystique peut ainsi être l'autre versant de la substantialisation. Une théologie de la parole est la difficile ligne de crête, qui passe entre le Charybde de l'idole (*eidolon :* idée, qui emprisonne) et le Scylla du silence (*sigè :* le mutisme de l'un). Si Dieu s'était éternellement tu, si Jésus-Christ n'avait pas paru, prêchant et agissant, l'homme serait voué au rendez-vous de l'absence. Le cosmos ne porterait pas la forêt des signatures de Celui qui l'a créé et façonné. La voie théologique ne pourrait que se faire apophatique et la congrégation rassemblée autour de la prédication et des sacrements ne serait qu'une

assemblée extérieure à la participation des mystères célestes. Or l'on sait avec quelle opiniâtreté la Réforme, ici surtout Calvin, a protesté pour la forme publique, extérieure et configurée que doit prendre l'Eglise de la parole, pour les « enseignes » et « sceaux » par lesquels est ratifiée à la face de Dieu, des anges et des hommes, la vie de la communauté chrétienne. Si Luther est surtout le proclamateur de la vive parole, qui agit souverainement à l'encontre des vaines images où nous voulons la capturer, Calvin est surtout l'administrateur, le serviteur de l'effective parole, qui édifie son corps ici-bas, alors que nous sommes toujours tentés de nous retirer dans l'intériorité silencieuse de nos hésitations.

Or Dieu en tant que parole participe aux deux aspects de tout langage. Il est d'abord incognito, fugitivité et fragilité. En effet qu'est-ce qu'une profération de mots sinon l'invitation à donner crédit, c'est-à-dire en un sens l'occultation de la toute-puissance, la présence cachée, qui se refuse à courber sous la massivité brute du miracle-prodige ? Dieu est le Verbe créateur caché dans le jeu d'apparence du langage, comme Moïse était abandonné dans le berceau de joncs sur les eaux du Nil et Jésus couché dans la paille de la crèche. Mais Dieu est aussi, en tant que parole, communication, accessibilité, c'est-à-dire puissance créatrice de l'autre que lui-même. En parlant, Dieu ne déchoit pas de l'immuabilité de son être. Il en livre le mouvement, qui est le nerf de l'histoire universelle. A la différence de la substance et de la vie, de l'idée et de la matière, la parole inaugure non pas un étonnement ontologique, ni une fusion initiatique, ni une contemplation intellectuelle, ni un naturalisme même dialectique, mais une alliance dialoguée où les deux partenaires, Dieu et l'homme, sont engagés à la demande, à la réponse, à la fermeture, à la contradiction, au procès, à l'approbation, à la glorification.

C'est ainsi que la nature de Dieu comme parole détermine la nature de l'homme comme foi. Il faut entendre ce mot en un sens très général, même s'il prend, bien sûr, son contenu concret dans l'attitude de foi envers la parole de la

révélation, Jésus-Christ annoncé par les prophètes de l'Ancienne Alliance, attesté par les prophètes de la Nouvelle. L'homme en sa nature est foi, parce que sa nature le destine à devenir librement le répondant obéissant du Dieu parole. L'homme n'est pas crédulité comme on pourrait l'être face aux prodiges du sacré visibilisé. Mais l'homme n'est pas non plus abîme, comme il pourrait le devenir à l'image du silence éternel de l'être. L'homme est toujours à l'image de celui qu'il appelle son Dieu. Or l'image du Dieu parole, c'est l'homme foi. La foi comporte une distance. Elle nécessite l'extériorité des partenaires, leur vis-à-vis, la désacralisation de leur immédiateté, pour que soit possible l'appel de la sainteté séparée et à sa suite la réponse de la profanité, librement ratifiante et obéissante. La foi comporte aussi un lien, un discours communicatif, qui explique, écoute, persuade et répond. C'est sans doute pourquoi l'Ancien Testament, si rigoureux dans l'observation de la distance entre Dieu et les dieux, les idoles, n'a aucune gêne à parler du Dieu invisible en termes toujours corporels. Le corps est, pour Dieu comme pour l'homme, selon l'expression de Gabriel Marcel, le médiateur absolu. Dieu a des oreilles, une bouche, une face, des mains, des entrailles. Dieu en cela n'est pas représenté anthropologiquement, par primitivité de la pensée, incapable de gravir encore les niveaux de l'abstraction. Dieu est symbolisé par son corps comme celui qui appelle la foi à communiquer avec lui.

Toute la Réforme — mais j'ai parlé si généralement qu'à son miroir vous aurez reconnu la spécifité de la révélation judéo-chrétienne — me paraît ainsi animée par cette affirmation de Dieu comme parole (jamais plus que la parole dans la substance sacrée, jamais moins que la parole dans le silence insondable) et de l'homme comme foi (jamais plus que la foi dans les confusions de la vue, faussement anticipatrice de l'eschatologie, jamais moins que la foi dans la perplexité des déchiffrements insolubles). Théologie de la parole signifie non pas intellectualisme, ni littéralisme, mais alliance comme structure de la création.

## II. L'OBJECTIVITÉ ET L'EXISTENTIALITÉ DE L'ECRITURE

Jusqu'à maintenant je n'ai posé que le problème de la connaissance de Dieu parole, qui invite l'homme à réaliser sa nature dans la foi, pas encore le problème de l'Ecriture, comme langage des témoins de la parole. L'Ecriture doit demeurer une question, non pas secondaire, mais seconde. Elle n'est que le moyen de faire accéder à la parole et d'éveiller à la foi. Si elle prend une place première, si elle devient en elle-même la révélation, en élevant son langage au niveau de la parole, ou encore en figeant la parole dans son langage, l'Ecriture risque de court-circuiter le rapport vivant parole-foi au bénéfice d'un objet vénéré : elle-même. La Bible acquiert le statut théologique du Coran, livre sacré dicté dans le ciel, et ce surcroît apparent d'autorité rend difficile la distance sans laquelle, nous l'avons vu, la foi risque de se transformer en crédulité (ou, à l'inverse, en son frère ennemi : le doute). A bien des égards l'histoire de la théologie protestante, après la Réforme, peut être interprétée comme une chute de la théologie de la parole dans les méandres apologétiques des critiques d'une idéologie de l'Ecriture.

Mais avant de justifier brièvement cette assertion, rappelons comment la constitution de la Bible rend historiquement improbable l'adéquation de l'Ecriture à la parole. La parole écrite est dans l'Ancien et le Nouveau Testament postérieure aux événements révélateurs qu'elle atteste et transmet. Elle est leur prédication et leur annonce. Elle prend la forme fixe de l'Ecriture pour maintenir la mémoire de la parole contre l'oubli et les déviations. Elle se fait écrit, pour que le dit ne succombe pas dans l'arbitraire de l'imaginaire. Or, remarquons-le, ces écrits sont souvent multiples : quatre traditions amalgamées, de périodes très différentes et de perspectives divergentes, constituent la trame des premiers livres de l'Ancien Testament. Quatre évangiles demeurés distincts, d'auteurs et de milieux d'Eglise variés, gardent la mémoire du ministère de Jésus, au début du Nouveau Testament. Tout se passe comme si la variété des traditions scripturaires ne tenait pas à s'effacer dans le canon biblique, afin

que justement les langages des témoins ne soient pas confondus avec cette parole qu'ils attestent. Mais par ailleurs il faut que cette parole soit écoutée en sondant les Ecritures, en revenant sans cesse à cette bibliothèque des langages, car en dehors d'elle les idées montées du cœur de l'homme auraient vite fait de recouvrir la parole dévoilée du cœur de Dieu. Il y a donc une dialectique permanente entre la parole, sujet vivant, et les Ecritures, objets concrets, par lesquels se médiatise toujours, pour les générations qui viennent, l'accès à la parole.

Dans l'Eglise, le rapport entre texte et prédication est une bonne parabole de cette dialectique. La prédication est le risque osé pour réactualiser la venue de Dieu comme parole recréatrice de l'homme comme foi. Le texte est le signe concret à partir duquel cette réactualisation est tentée, non dans l'arbitraire d'une projection humaine, mais dans la fidélité d'une écoute extérieure. La prédication ne se contente pas de répéter l'Ecriture, car dans ce cas l'objet écrit annihilerait, en faveur du respect de son immobilité, le dialogue recréateur qu'il est chargé d'instaurer. Mais, par ailleurs, la prédication ne se délie pas de l'Ecriture, sous peine de demeurer un pur langage, sans attente de la parole qui peut le réhabiter, et faire de lui une communication où Dieu parle. Le problème de l'Eglise consiste à revivre la parole à partir de l'Ecriture, à accréditer son ministère par cette venue de la parole et non par la possession de l'Ecriture.

Dans la mesure où la Réforme avait misé son ecclésiologie sur cette théologie de la parole, elle devait en subir sans doute la fragilité, comme elle en avait connu la puissance. La fragilité consiste dans cette prétention originelle qu'une attente et qu'un événement de parole puissent établir le rassemblement et la continuité d'un corps ecclésial. La tentation était grande de remplacer cette attente et cet événement par la saisie d'une infaillibilité scripturaire. C'est, en gros, ce que j'appelais plus haut la tentation de l'orthodoxie, qui a pour magistère visible le système des vérités immuables consignées dans une Ecriture objective. Il n'y a pas de doute

que l'orthodoxie a permis l'établissement ecclésiastique, développé une scolastique solide et assuré une barrière éprouvée contre les erreurs adverses. Mais trois processus bien connus sont venus effriter cette idéologie de l'Ecriture lentement substituée à la théologie de la parole. Tout d'abord la Bible s'est révélée un magistère contesté. Les polémiques scripturaires n'ont pas établi la vérité entre les Eglises opposées, comme si l'amoncellement de citations bibliques et patristiques ne suffisait pas à trancher entre les opposants. Pire, les circonstances historiques de la politique (la religion territoriale du roi ou du prince) ont finalement tranché le débat. L'orthodoxie s'achève sur un établissement et une fragmentation théologico-politique, où l'argument scripturaire cède le terrain à une « réformation » plus confessionnelle que confessante. C'est alors que commence la grande attaque contre l'autorité intrinsèque de l'Ecriture, où la critique, libérale d'abord, peu à peu libertaire et souvent libertine, se plaît à dénoncer contradictions, erreurs, superstitions, autocratisme et immoralité au regard du tribunal de la raison et de la vertu. La religion naturelle se fait juge et arbitre de la religion scripturaire. Enfin, par le retournement décisif qui engendre le libéralisme théologique sur le champ de bataille d'une orthodoxie assiégée, se lève une nouvelle théologie de la parole vivante contre l'idéologie de la lettre, source de mort.

Mais la parole qui se lève ici n'est pas, comme à l'époque de la Réforme, clairement la parole du Dieu créateur, se révélant en Jésus-Christ, selon le témoignage des prophètes et des apôtres. Il s'agit de la parole intérieure de la conscience religieuse, le législateur intime par lequel Dieu nous parlerait plus immédiatement, plus spirituellement qu'au travers des religions de l'autorité extérieure, cette autorité fût-elle celle du magistère ecclésiastique ou scripturaire. Le libéralisme théologique est la redécouverte d'une parole vivifiante à la sortie du tombeau des Ecritures. Malheureusement cette nouvelle parole a, en grande partie, l'expérience humaine comme source et comme critère. On ne retrouve pas en elle le vis-à-vis qui constitua l'élan originel de la Réforme : Dieu comme parole, l'homme comme foi. Un autre couple, qui

n'est pas un véritable vis-à-vis, l'a remplacé : Dieu comme idéal, l'homme comme expérience religieuse et morale aspirant à cet idéal.

C'est pourquoi il faut attendre le renouveau théologique du XX^e^ siècle, sans méconnaître d'ailleurs la vie suscitée par la parole de la conscience libérale au XIX^e^ siècle, pour que soit retrouvée une grande théologie de Dieu comme parole transcendante donnée pour la nourriture des hommes et du monde. Karl Barth et Rudolf Bultmann sont profondément unis à cet égard. C'est au niveau second de leur traitement de l'Ecriture que leurs insistances se révéleront divergentes. Ils sont unis par leur redécouverte commune de l'événement qui nous parle, dans l'Ecriture, de l'histoire de l'au-delà de la conscience, de la morale et de la religion. Si Dieu n'était pas parole, l'homme ne pourrait jamais dire sur Dieu que l'inspiration de son cœur ou la théologie de sa raison. En ce cas, pour s'exprimer avec la sévérité railleuse de Feuerbach, de Marx et de Nietzsche à l'égard de l'idéalisme, Dieu ne serait que la richesse de l'humanité exilée faussement loin d'elle, que le point d'honneur mensonger des protestations de la détresse humaine, qu'une idée platonicienne née d'un ressentiment contre la réalité de la vie. Mais si Dieu est parole, la théologie annonciatrice redevient possible et la foi se retrouve foi, au lieu de se déguiser en sentiment ou en vertu. Bultmann, avec Barth, insiste sur l'avènement de la parole qui nous dit un salut que nulle expérience, fût-elle existentielle, ne peut conférer à l'homme et Barth, avec Bultmann, décrit l'événement de cette parole, objective certes, mais jamais objectivable à la manière d'un dépôt garanti et disponible. Bultmann n'est donc pas un néo-libéral qui ferait jouer à la décision existentielle le même rôle auto-révélateur qu'autrefois les libéraux à la conscience religieuse et morale. Barth n'est pas non plus un néo-orthodoxe qui détiendrait dans sa dogmatique un système assez fort pour tout situer et tout englober. Chez l'un et l'autre l'événement de la parole, provocateur de la réponse de la foi, reste prédominant.

Par contre, dans leurs rapports avec l'Ecriture, les méthodes

de Barth et de Bultmann sont profondément différentes. Après avoir souligné leur parenté profonde en ce qui concerne la parole, il me faut rapidement caractériser ces divergences, qui font de leurs deux noms les têtes de file des deux grands courants de la théologie protestante jusqu'au milieu de ce siècle. Barth insiste sur l'objectivité de l'Ecriture, qui est interprète d'elle-même, à laquelle il faut laisser toutes ses chances de se faire écouter telle qu'elle nous est proposée, en préférant toujours se soumettre à sa globalité que chercher en elle des niveaux d'intelligibilité critique. Dogmaticien de métier, Barth insère ses exégèses très personnelles à l'intérieur d'une thématique très construite. Les langages des témoins bibliques se trouvent ainsi venir en confirmation polyphonique d'une parole unique, transcendante et christologique, trinitaire et éthique. L'Ecriture est haussée au mouvement de la parole, bien plus que la parole n'est figée dans le littéralisme d'une Ecriture. Mais la question est inévitable : ce faisant, Barth tient-il compte suffisamment de la place, non pas secondaire mais seconde, de l'Ecriture, qui se manifeste par la relativité culturelle de son expression et qui oblige la dogmatique à s'accompagner d'une herméneutique pour redire autrement le même événement que l'Ecriture attestait en son temps ?

On reconnaît là la préoccupation de Bultmann. Il insiste sur l'existentialité de l'Ecriture, c'est-à-dire sur sa capacité de provoquer l'homme à l'intelligibilité et à la décision de la foi. Il s'efforce sans cesse de trouver dans les textes scripturaires cette pointe kérygmatique, c'est-à-dire cette chance de faire advenir en nous l'écoute du véritable scandale, qui ne consiste pas à humilier la raison sous l'acceptation de visions du monde anachroniques, mais à déposséder l'homme de sa propre justification. La fameuse démythologisation — trop fameuse, car le mot fait invinciblement et à tort confondre Bultmann avec un rationaliste gêné par le surnaturel — n'a pas d'autre but méthodologique que de restituer aux textes leur portée existentielle véritable, en les dégageant de leur apparence circonstancielle, mythique, cosmologique ou sociologique. Exégète de métier, Bultmann ne cesse de démêler historiquement et criti-

quement comment se font les Ecritures à partir des divers langages imbriqués dans des conceptualités plus ou moins adéquates à la parole dont ils voulaient rendre compte. L'Ecriture n'est que très rarement au niveau de cette parole. L'Ecriture est constamment menacée par l'objectivation de l'au-delà dans un ici-bas visibilisé.

Bultmann estime reprendre le grand combat luthérien contre les œuvres, faussement rassurantes, en pourchassant, au niveau conceptuel, les objectivations, faussement explicatrices, par lesquelles, pense-t-il, certains passages de l'Ecriture s'égarent et égarent. Ce faisant, Bultmann n'entend ni réduire l'Ecriture, ni s'en instaurer juge, mais demeurer seulement, et jusqu'au bout, exégète. La question reste cependant inévitable : ce traitement des Ecritures leur laisse-t-il toutes leurs chances d'être elles-mêmes, sans les faire passer par quelques fourches caudines exagérément existentielles et anthropologiques ? Dans l'interprétation nécessaire, comment maintenir cette rigoureuse règle qui veut que l'objet (le texte) interprète toujours davantage l'interpréteur que celui-ci ne l'interprète ?

Je laisse ouvertes les questions que l'on peut adresser à Barth et à Bultmann dans leur traitement effectif de l'Ecriture, car je voulais surtout montrer leur parenté, à mon avis fondamentale, en ce qui concerne la parole. Le montrer d'autant plus que cette parenté est trop souvent omise dans le feu des polémiques et que tous deux se trouvent représenter aujourd'hui un stade classique, auquel succèdent déjà des questions nouvelles, post-barthiennes, post-bultmanniennes, si ces adjectifs n'abusent pas prétentieusement de la manie d'étiqueter le temps.

## III. LES QUESTIONS NOUVELLES

La théologie de la parole de Barth a pris naissance dans la lutte contre l'anthropocentrisme de la conscience religieuse et morale du libéralisme. Elle s'est déployée dogmatiquement en liaison avec le combat de l'Eglise confessante contre l'Eglise chrétienne allemande et contre le nihilisme

nazi. Cette théologie a été ainsi doublement combative : prédicative du Dieu tout autre, proclamatrice du Dieu, seul véritable Seigneur de l'histoire. Or, il faut le dire, notre situation actuelle n'est pas confessante. Est-ce amenuisement de la prétention des idoles ou soupçon porté à l'intérieur de la foi ? Qu'importe ici le diagnostic, pourvu que l'aveu soit véridique. Notre situation retrouve nombre de questions critiques que le libéralisme avait soulevées et que la théologie confessante a franchies plus que traversées. Le libéralisme se souciait surtout des questions d'authenticité historique. Nous sommes bien plus sensibles aux problèmes de déchiffrement herméneutique. Dans quels systèmes de discours le dire est-il tenu ? Comment les effets de sens s'y produisent-ils, si bien que le langage ne nous dise pas un univers inhabitable pour notre réalité, mais qu'il effectue cette transmission de parole hors de laquelle un langage proclame et fonctionne sans annoncer ? La prédominance actuelle des réflexions herméneutiques sur le contenu dogmatique s'explique, me semble-t-il, par cette situation plus réflexive que confessante, dans laquelle nous nous trouvons et qui est évidemment liée aussi à l'impact de la sécularisation, que je mentionnerai plus loin. La dogmatique de Barth est une affirmation si majestueuse de la bonne destination du monde créé et réconcilié dans ses ténèbres avant-dernières par la nouveauté de Jésus-Christ, qu'il lui arrive, à certains égards, la même destinée qu'au système hégélien vers 1840 : elle impose, mais elle n'empêche pas que des problèmes plus partiels deviennent tout à coup plus brûlants, que des fragments du parcours se constituent en nœuds de recherches : par exemple, la fin de la religion, telle que Bonhoeffer l'entend, alors que pour Barth la religion devait dialectiquement être détruite dans sa convoitise mais aussi être justifiée dans sa réalisation par la grâce. Ce que j'appelle notre situation post-barthienne est donc son aspect réflexif et non systématique.

Mais nous sommes aussi en situation post-bultmannienne, dans la mesure même où l'apogée de l'existentialisme est derrière nous. La distance que Bultmann maintient entre l'historique (*historisch*, au sens de fait de l'histoire) et l'historial

(*geschichtlich*, au sens d'événement par l'histoire) n'est pas sans rappeler la coupure que l'on trouve dans *L'être et le néant* de Sartre entre l'obscurité massive de l'en-soi et la liberté projective du pour-soi. Dans les deux cas le privilège existentiel est accordé à la décision de l'homme comme en dehors de l'insignifiance des choses. Or cette perspective existentialiste a basculé, sans que je me hasarde ici à évaluer la correspondance exacte que pourrait avoir en théologie protestante la vogue actuelle du structuralisme. Ce qui est certain, c'est que nous assistons à un retour vers le Jésus historique (*historisch*) dans la plus récente exégèse, à une écoute du sens en soi, sans privilégier dans les textes leur capacité de signification existentielle et anthropologique, à un renouveau de la réflexion sur la réalité, sur l'ontologie et sur la cosmologie, bref à un retour aux choses, car si l'homme seul est répondant de Dieu dans la création, l'homme n'est pas seul créé au milieu d'un univers, qui serait pure contingence en dehors de lui. A mon avis la raison profonde de l'influence de Bonhoeffer sur la pensée théologique actuelle tient d'ailleurs moins à ses réflexions sur l'avenir de la foi dans un monde dit adulte et sans religion qu'à son affirmation de la présence cachée de Dieu dans la totalité du réel, et non pas seulement dans la décision existentielle de la foi de l'homme comme chez Bultmann.

Après les limites de la théologie confessante et de l'existentialisme théologique, je citerai comme deux facteurs nouveaux l'œcuménisme et la sécularisation. Il fut un temps où ce qui était « occupé » par le catholicisme ne devait pas l'être par le protestantisme et inversement. L'expression « frères séparés » correspondait assez bien à cette répartition des domaines dont les optimistes disaient la complémentarité et les pessimistes l'inconciliable. Par exemple, pour nous en tenir à notre thème : aux catholiques l'être, la substance, l'institution, la métaphysique, les sacrements ; aux protestants, l'acte, la prophétie, l'événement, la parole, la prédication. Ce temps est en train de changer. Vous connaissez tous ces clivages qui ne coïncident plus avec nos étiquetages traditionnels. L'œcuménisme devient la recherche dans chaque Eglise du renouveau de l'Eglise totale

au milieu d'un monde commun en vue d'une écoute, dont l'unité est en avant de nos obéissances et non en arrière de nos oppositions. Peut-être en notre domaine cette nouvelle situation œcuménique nous aidera-t-elle à réajuster mieux une théologie de l'Eglise, s'il est vrai que l'Eglise est l'extension dans le temps et dans l'espace de la parole quand elle se donne à entendre, ce qui ne suspend pas la parole en dehors du corps ecclésial, mais ce qui n'accrédite pas non plus la parole par la légitimité ecclésiastique.

Enfin la sécularisation. La théologie de la parole en ressent l'attrait et la difficulté. L'attrait consiste dans cette sécularisation de l'univers dont Harvey Cox a bien montré dans *La cité séculière* qu'elle est l'œuvre même de la création. Dieu confie le monde à l'homme, son tenant-lieu, son « lieutenant » disait Calvin, alors que le serpent suggère plutôt à Eve et à Adam de se déshumaniser en se divinisant. Séculariser signifie alors se rendre responsable de ce qui est effectivement confié. La foi ne redoute pas mais salue plutôt cette autonomie du profane qui la délivre des ambiguïtés du sacré. Voilà pour l'attrait. Mais la difficulté commence aussitôt, quand sécularisation signifie évidence d'un athéisme, où le Dieu de la création rejoint vite le « *Deus ex machina* » répudié, si bien que la grâce devient aussi un concept vide de sens à côté de la solitude de la responsabilité. Autrefois le sacré offrait à la foi la concurrence de ses mythes idolâtres et la fraternité de ses décentrements non anthropocentriques. Aujourd'hui la sécularisation offre à la foi la fraternité de sa démythologisation et la concurrence de sa négation de tout autre que le pur humain, le trop humain disait Nietzsche, qui haïssait la sécularisation.

Œcuménisme et sécularisation sont des thèmes nouveaux dans le champ théologique, au moins nouveaux par l'importance qu'ils ont acquise. Ni l'un ni l'autre n'étaient centraux quand Barth et Bultmann ont constitué leur théologie. Barth et Bultmann pensaient dans le cadre des oppositions classiques entre protestantisme et catholicisme, dans le cadre aussi de la dualité évidente entre immanence et transcendance. Au

jourd'hui le vieux Barth suit avec un intérêt passionné l'ampleur des remises en cause catholiques, non sans déplorer, face à elles, une certaine stagnation de la pensée dogmatique protestante et le vieux Bultmann s'interroge sur le devenir du thème de la justification par la foi seule chez les nouveaux théologiens de la sécularisation. On les sent, tous les deux, curieux de cet avenir qui ne sera peut-être que printemps timide sans véritable été œcuménique ou que dissolution de la théologie de la parole dans une herméneutique comparative des divers langages, mais qui peut aussi déboucher sur un bouleversement fondamental, où les répartitions confessionnelles seront de vains hochets d'un passé enterré devant cette nouveauté de la mission : l'évangile aux hommes, pour lesquels n'existe aucune expérience disponible de l'existence d'un Dieu, mais dont tout témoigne qu'un langage sans parole leur deviendrait aussi désertique que chez Kant un entendement sans raison.

André Dumas

# PEUT-ON PARLER DE DIEU ?

Les chrétiens n'osent plus guère parler de Dieu. On voudrait croire qu'une telle retenue traduit le silence d'adoration où s'abîma le saint homme Job, après tant de discours inutiles, ou la sobriété qu'exige la ferme intention de transcrire la parole en des actes, après tant de programmes inefficaces, ou encore la discrétion d'une foi qui ne veut pas compromettre son témoignage dans un débat stérile sur le « problème de Dieu ». Mais il est à craindre aussi que la volubilité tapageuse avec laquelle les nouveaux docteurs se répandent sur la faiblesse, le déclin et la mort de Dieu ne soit l'envers d'un mutisme impuissant à annoncer la proximité du Dieu vivant. De fait, les chrétiens éprouvent une méfiance instinctive à l'égard du langage. Les mots leur paraissent trop faibles pour soutenir l'affirmation de Dieu. Ils hésitent à risquer leur foi dans l'élément fragile de la parole. Ce qui est en cause, c'est donc la capacité du langage à dire la foi dans une parole signifiante et, par ricochet, la conviction même de la foi. Le langage religieux est en question.

## I. LA PROBLÉMATIQUE DU LANGAGE RELIGIEUX

### *L'assurance cartésienne*

Pour mieux saisir la nouveauté de la défiance présente, il suffit de l'opposer à ce qu'on pourrait appeler *l'assurance cartésienne.* Objectivité de la connaissance, certitude de l'esprit, efficacité du langage s'y enchaînent rigoureusement. Certes, Descartes traverse le doute. Mais il n'en subit pas l'aiguillon. Il l'a déjà surmonté dès lors qu'il en fait une conduite héroï-

que, c'est-à-dire volontaire. C'est pourquoi la volonté initiale de douter viendra finalement renforcer la recherche victorieuse de l'évidence. Or celle-ci recouvre en fait un pari : l'équation posée entre le fond de la réalité et l'évidence des idées claires et distinctes. Tel est le gain arrêté d'avance.

Pour l'obtenir, Descartes commence par ramener la manifestation de l'être à l'évidence du « je pense » : l'impensé, l'obscur, l'ambigu n'existent pas d'une existence certaine. Puis il étend l'évidence d'être aux idées claires et distinctes : est vrai ce que l'on se représente objectivement. Mais pour assurer la corrélation entre le savoir objectif et l'être hors de nous, il fait appel à l'idée d'infini. Parmi toutes les idées, celle-ci a en effet le privilège de nous imposer en même temps qu'elle-même l'existence de son objet. L'existence d'un Dieu non trompeur, l'idée qui en est la marque en notre esprit, serviront ainsi de garantie à toute autre connaissance objective. Or pour tenir cette idée de Dieu, point n'est besoin d'une intervention laborieuse et pleine de risques : un « recensement » méthodique de nos idées y suffit : on « tombe » sur elle comme sur la plus claire, la mieux connue, la plus riche de nos idées. Dès lors que l'esprit maîtrise son attention, il ne peut concevoir sous le mot Dieu rien d'autre qu'une « substance infinie, immuable, indépendante, toute-connaissante, toute puissante, et par laquelle moi-même et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites ». Idée première, indéformable, positive, manifeste, évidence infinie de mon existence finie — voilà l'idée de Dieu.

Sur la seule base de cette évidence, le passage de l'idée de Dieu à la réalité correspondante s'effectue par une démonstration plus ou moins longue, dont le résultat sera la confiance inébranlable en la signification ontologique de nos concepts. Le savoir est fondé. Il est de plus essentiellement communicable. De la clarté des idées suit la clarté du langage. Ce que l'on conçoit bien s'énonce d'autant plus clairement que la vraie philosophie est capable en droit d'inventer sa propre langue, et que celle-ci a pour fonction d'exprimer, non pas les choses, mais les idées vraies. Connaissance positive de Dieu, vérité du

savoir objectif, transparence et maîtrise du langage, telles sont les arêtes du système cartésien.

### *L'avènement de la critique*

La critique kantienne opère une première rupture dans le système. Tout en maintenant la suprématie de la connaissance objective sous mode de représentation, dont le modèle lui est fourni par la physique de Newton, elle lui refuse toute portée ontologique. L'équivalence posée par Descartes entre la réalité et l'idée claire est rompue. On ne doit conclure à l'existence d'aucune chose à l'aide des seuls concepts, pour la simple raison que leur contenu ne peut être élaboré par l'entendement qu'à partir de l'expérience sensible. De plus, toute conclusion tirée de ces concepts qui ne serait pas vérifiée dans l'observation des phénomènes est sans valeur. Dans ces conditions, la démonstration de l'existence de Dieu s'avère rigoureusement impossible. Non seulement il nous est interdit d'affirmer son existence par élucidation du concept de l'être parfait, mais on ne peut la démontrer non plus en éprouvant l'existence gratuite des choses de ce monde, sans sortir des limites de l'expérience. Ces limites sont telles, dans l'esprit de Kant, que, s'il est vrai que les choses nous donnent à penser, c'est uniquement par l'entremise des phénomènes qu'enregistre la sensibilité. Que les choses existent indépendamment de l'esprit, c'est ce que nous apprend l'intuition sensible. Mais cette existence est sans signification. Le seul rôle qu'on lui reconnaisse est de susciter des phénomènes ; elle-même ne donne rien à penser : elle n'est pas un « phénomène », s'il n'y a de phénomène, selon Kant, que sur le mode de la représentation. Par conséquent, s'interroger sur l'existence des choses (ou du moi) c'est une entreprise dépourvue de sens. Resserrée dans le cercle de ses représentations, la raison ne peut en faire jaillir aucune proposition sur Dieu. La question n'arrive jamais à se poser. Sans doute la pensée de l'inconditionné s'impose à titre de condition subjective de la raison. Mais l'illusion consisterait à prendre la condition subjective de la pensée pour une connaissance objective. Ce serait

passer de l'idée à l'être, et donc céder au mirage, puisque l'intuition intellectuelle de l'être nous fait défaut.

On sait par ailleurs que, pour Kant, l'idée de Dieu acquiert au niveau pratique une certaine valeur objective. L'existence de Dieu est un postulat de l'action morale. Mais il ne s'agit plus d'une connaissance spéculative. Il s'agit d'une foi purement rationnelle. Non pas d'une expérience proprement dite : tout se passe pour le vertueux comme si Dieu existait ; mais il n'est pas question d'une confiance en Dieu, seulement d'une confiance de la raison pratique en elle-même qui la contraint, dans et par son action, à postuler l'existence d'un Dieu législateur.

La critique kantienne entraîne une double conséquence : le langage religieux, coupé de ses racines ontologiques, devient flottant, il n'émeut plus que la piété des sentiments ; par contre le langage scientifique devient le type de toute connaissance réelle et positive, c'est-à-dire vérifiable.

### *Les maîtres du soupçon*

Reste que l'existence même d'un langage religieux demande une explication. Illusion ou mythe, il n'en requiert pas moins, à titre de phénomène humain, une origine que les philosophes vont s'efforcer de mettre en lumière. Ils vont par là contester — deuxième rupture dans le système cartésien — la transparence du langage religieux. Celui-ci n'est certes pas dépourvu de sens, mais ce qu'il dit en clair dissimule ce qu'il dit au vrai. Décroché de la réalité, il se trompe d'objet : illusion et non point connaissance, reflet et non point projet, mirage qui révèle la soif mais non la source, son errance dérive du fait que la conscience se méprend sur son propre comportement. La conscience ne sait plus ce qu'elle dit, son dire demande une « interprétation ». Plusieurs types d'explication complémentaires seront proposés par ceux que P. Ricœur appelle « les maîtres du soupçon », Marx, Nietzsche, Freud[1].

1. P. RICŒUR, « La critique de la religion et le langage de la foi » dans *Bulletin du centre protestant d'études*, 16 (juin 1964), p. 5-31.

Soupçonner, c'est critiquer les expressions de la conscience fausse pour y substituer l'interprétation vraie. Remarquons qu'une telle critique n'a rien d'une théologie renversée ; elle ne s'attarde pas à discuter les affirmations de la croyance ; la vérité de la religion étant hors de cause, elle ne reconnaît que la réalité des comportements humains. C'est pourquoi, d'entrée de jeu, elle s'attaque à la religion comme conduite aberrante. Tour à tour seront démasqués dans la religion : selon Marx, l'idéologie consolante qui dispense de l'action, protège les politiques rétrogrades et sacre la domination effective de l'argent ; selon Nietzsche, le monde irréel où se réfugie le vouloir des faibles ; selon Freud, le domaine de la prohibition, de la frustration et de la crainte, compensation des plaisirs interdits. A chaque fois, l'opération attribuée au langage religieux consiste à délimiter un monde d'apparences auquel s'oppose la terre des réalisations objectives, de la volonté de puissance, du désir adulte. L'interprétation de ce langage vise alors à le démystifier, et par là à libérer l'homme de l'aliénation religieuse.

Significative à cet égard est la critique marxiste des ambiguïtés de la religion[2]. Le christianisme est à la fois vrai et faux. Vrai parce qu'il est le projet d'une rencontre et d'un amour entre tous les hommes. Faux en tant qu'il demeure une intention impuissante à se donner les moyens de sa réalisation. Inhumain, par conséquent, dans son impuissance à faire exister l'humain. Il ne servirait à rien ici de dissocier l'essence du christianisme des figures historiques dans lesquels il s'est effectivement compromis, pour le dégager tout entier de l'histoire. Ce qu'on lui reproche précisément, c'est d'être incapable de se donner une figure historique correspondant à son intention, quand bien même cette intention viserait un au-delà de l'histoire. Le problème posé au christianisme est un problème pratique. Mais il faut bien comprendre, à l'inverse, que la résolution de ce problème ne rendrait au langage reli-

2. On consultera à cet égard l'article pertinent de J.-Y. JOLIF, « L'athéisme et la recherche d'un lien réel entre les hommes » dans *Concilium*, 29, p. 11-18.

gieux aucune vigueur nouvelle, quand il parle de cet au-delà. La critique marxiste n'est pas moralisatrice : elle porte sur les structures sociales du christianisme, mais elle ferme aussi le champ où le langage religieux pourrait s'exprimer. Si la réalité suprême n'est rien d'autre que l'activité pratique historiquement efficace et déchiffrable, jamais le langage religieux ne pourra dire quelque chose de *réel*. Si la vérité objective est du domaine pratique seulement, la conscience religieuse s'enferme dans un dilemme : ou bien elle reste inefficace et sa stérilité la condamne, ou bien elle accède à l'efficacité et son action lui prouve, par sa créativité, que son discours sur Dieu était illusoire.

*La contestation structuraliste*

La critique proposée par les maîtres du soupçon s'en prend au langage religieux comme tel ; elle en dévoile l'illusion ; cette illusion peut être dissipée par le jeu d'une interprétation qui met à nu les structures aliénantes (économiques, psychiques, morales) qui en sont la cause. Cette interprétation suppose que le langage dispose des ressources suffisantes pour corriger ses erreurs et réduire son opacité. Par définition, l'interprétation fait confiance au langage. Or cette confiance se trouve battue en brèche par le mouvement, connu sous le nom de structuralisme, qui va porter la critique, non plus sur le langage *religieux*, mais sur le *langage* même. Troisième rupture dans le système cartésien : l'homme n'invente plus son langage, il le subit.

Dans un article précédent, François Tricaud a montré comment une langue, à ses différents niveaux — phonologique, sémantique, syntaxique —, obéit à un système de structures, complexes mais de combinaisons limitées, qui s'expriment impérieusement à travers le langage. Structurant le discours personnel, un « autre » discours, anonyme, contraignant, plus ou moins conscient, parle en l'homme, sans que l'homme puisse le maîtriser. A une certaine profondeur, « je » ne pense plus, mais « cela » pense en moi. L'aptitude du langage à saisir le sens n'est plus faussée par des structures étrangères

aliénantes, l'aliénation est dans le langage. En parlant, l'homme croit assumer une responsabilité personnelle à l'égard du discours, par exemple en déposant pour ou contre la religion ; en fait sa parole ne fait qu'objectiver des structures antérieures à son choix. Le système englobe certes la multitude des significations humaines, mais le système lui-même n'a pas de sens pour l'homme. En prendre conscience jette ce dernier dans le désespoir du sens : cette conscience même est la mort de l'homme. Ce qui est atteint ici, par le biais du langage, c'est le *sujet* même de la religion.

Par cette élimination du langage comme expression du sujet, le structuralisme rejoint l'objectivité du langage scientifique. Il rapproche les sciences humaines des sciences physiques et naturelles, selon l'aveu de Claude Lévi-Strauss, qui reprend à son compte la remarque de Niels Bohr : « Les différences traditionnelles entre les cultures humaines ressemblent, à beaucoup d'égards, aux manières différentes mais équivalentes selon lesquelles l'expérience physique peut être décrite ». Mais on peut également se demander si l'instauration du savoir scientifique comme type achevé de la connaissance humaine, déjà proposée par Kant, ne fait pas sentir son effet sur les autres formes du langage. Le structuralisme lui-même nous apprend que l'introduction d'un élément nouveau dans le langage fait varier tous les autres. L'extraordinaire efficacité du langage scientifique, son extrême universalité, son formalisme mathématique, déclassent ou surclassent par le fait même tout autre style d'expression en le rejettant dans le non-rigoureux. En soumettant la *vérité* de toute communication à la nécessité d'un discours impersonnel, opératoire, univoque, et immédiatement vérifiable, il relègue en particulier le langage religieux dans le domaine du sentiment et de l'irrationnel.

L'évolution du langage religieux, depuis Descartes à nos jours, ne peut manquer de frapper : pleinement justifié tout d'abord dans sa prétention à nommer le divin, privé ensuite de son contenu, puis interprété en fonction de comportements humains inavoués mais aberrants, vidé enfin de sa substance

humaine, le langage impose finalement son règne par l'objectivation de ses propres structures, au détriment de sa valeur d'expression subjective et, plus fondamentalement, de sa signification ontologique.

⁂

Il serait aisé de montrer les répercussions de cette évolution sur la théologie de la révélation biblique. Fascinée par les découvertes récentes, mais effrayée par les réductions qu'elles entraînent, la théologie hésite sur son propre projet : comment comprendre que la parole de Dieu devienne une parole humaine sans cesser d'être la parole de Dieu, et inversement ? Le dilemme est redoutable. On ne peut le transformer en une tension féconde qu'en portant une attention renouvelée à ce que la Parole de Dieu dit sur elle-même et, d'autre part, à partir de ce dire, en retrouvant dans la parole humaine une dimension de profondeur oubliée. Le problème qui se pose à l'exégèse de l'Ecriture est donc de savoir déchiffrer en celle-ci une mise en question plus radicale de la parole humaine.

## II. LE SYMBOLISME DU LANGAGE RÉVÉLÉ

Dieu parle aux hommes : c'est l'un des traits les plus caractéristiques de la révélation biblique. Ce trait le distingue, comme on l'a maintes fois remarqué, de l'Etre impersonnel, sans visage et sans parole, que la raison philosophique reconnaît à l'Auteur de la nature. Le « Dieu qui parle » nous apparaît ainsi comme un Dieu proche, qui se découvre, dévoile ses pensées, se compromet, appelle, exige, offre son alliance : bref, c'est une Personne avec qui l'homme entre directement en contact par la Parole. Il est le « Dieu de la Révélation ».

Cette révélation n'a rien d'une manifestation naturelle. C'est librement que Dieu choisit sa façon d'être Dieu pour les hommes. Le mutisme du Dieu des philosophes ne fait que mettre en évidence la liberté de l'initiative divine. Dieu prend la parole. Celle-ci ne s'applique pas à Dieu par voie de construction rationnelle : c'est un *événement*, et de prime abord

un fait de communication qui, par son imprévisibilité, balaye toute idée préconçue. Dieu existe puisqu'il parle. Son existence est perçue dans l'événement : telle parole adressée à tel interlocuteur choisi par lui. Sous cet aspect, la parole échappe à tout symbolisme, comme à toute réflexion : elle est entendue historiquement.

### *La parole de Dieu dans l'Ancien Testament*

C'est si vrai qu'au début de la révélation biblique, aucune différence n'apparaît entre le langage divin et le langage humain. « Yahweh dit à Abram : quitte ton pays... Abram partit ». L'ordre est compris comme venant immédiatement de Dieu. Le même langage se prête à deux usages, humain et divin : entre l'homme et Dieu il est un moyen d'échange transparent. Rien de caché, pas de sous-entendu, une égale maîtrise de part et d'autre : ce qu'exprime la parole de Dieu est immédiatement ce que l'homme en comprend. Sans doute, les interlocuteurs ne sont pas sur le même pied : l'un commande, l'autre obéit ; l'un promet sa bénédiction, l'autre la reçoit ; la parole de Dieu exprime une liberté souveraine ; celle d'Abram la prière et l'acquiescement. Mais ce que l'une et l'autre signifient est sans ambiguïté apparente.

Pourtant, à la mesure même de sa transparence, la parole ainsi comprise intervient dans la vie de l'interpellé comme une étrangeté. Elle le provoque à une série de ruptures : avec son pays, sa famille, ses habitudes. Elle bouleverse de fond en comble son existence. Elle annonce certes un avenir cohérent, mais aussi paraît se contredire dans les épreuves qu'elle impose. Elle brise la trame du familier. On dirait que dans la mesure où elle oblige à un comportement nouveau, précis, elle rompt l'harmonie générale de la vie. La compréhension trop claire de la parole de Dieu ne se raccorde pas avec l'ensemble de l'expérience quotidienne, se heurte aux prévisions courantes. Son sens reste à la merci du vouloir divin. Elle réclame d'espérer contre toute espérance.

Peu à peu, au fur et à mesure qu'Israël approfondit son expérience, une scission va se faire entre le langage de Dieu

et le langage humain. La parole n'appartient plus à l'homme comme elle appartient à Dieu. Au niveau de la compréhension humaine, la parole s'expose à une sorte de contrôle objectif ; elle ne traduit plus immédiatement la subjectivité divine. La communication se médiatise en même temps que la transcendance de l'Interlocuteur divin s'accuse. Première conséquence : l'acte simple de la parole divine se fragmente pour ainsi dire en cette triple énergie qui court à travers la Loi, le sens des événements, la puissance créatrice.

Tout d'abord, la parole se fait Loi. La Loi vient de Dieu, assurément. Mais elle est transmise par un médiateur : Moïse dresse pour le peuple une charte religieuse et morale, résumée dans les dix « paroles » ou Décalogue. Il n'est pas impossible de comparer, voire de retrouver les sources, de ce Décalogue (comme des prescriptions, règles, préceptes qui l'accompagnent) dans les civilisations avoisinantes : c'est que cette législation n'exprime plus immédiatement la volonté de Dieu, sinon dans la mesure où elle déclare les exigences attachées à l'Alliance. Par contre, en tant qu'elle règle le détail de la vie quotidienne, elle assure à l'ensemble de la vie humaine sa cohérence avec le pacte de l'Alliance. Sa positivité, son objectivité permettent une vérification immédiate et certaine du juste comportement. Mais elle ne garantit plus la « communication » avec la volonté divine. Le risque point de perdre de vue, dans la minutieuse observance des rites et préceptes, l'exigence de dépassement impliquée dans le fait que la Loi est parole *de Dieu*. La fidélité scrupuleuse et littérale à la Loi risque d'établir dans une attitude intérieure de sécurité, de satisfaction et de masquer l'appel illimité à la perfection et à la sainteté. La transgression même de la Loi n'étant plus vécue devant Dieu, celle-ci devient l'interdit ; l'instinct de culpabilité développe ses ravages : toutes les interprétations « réductrices » sont alors permises où s'estompe le « pourquoi » de la Loi.

Ce clivage interne à la parole de Dieu, entre l'humain et le divin, nous le constatons également dans la parole prophétique. C'est bien la conviction du peuple d'Israël que la révé-

lation de Dieu passe par les événements de son histoire. « Je suis Yahweh, ton Dieu, qui t'ai fait sortir d'Egypte » (*Ex.*, 20, 2). En tant que proférée par Dieu, la parole crée l'événement comme elle en est le sens intime, dans un même mouvement agissante et révélante. Elle n'attire pas l'homme dans un espace sacré ou dans une histoire antérieure qui le rendrait étranger à son propre monde et déchu dans sa condition présente, comme il en va dans d'autres religions. Au contraire, elle ouvre au peuple de Dieu un avenir en même temps qu'elle le fait. C'est au cœur de son histoire qu'Israël rencontre Dieu. Il est donc à même de déchiffrer l'action de Dieu dans le déroulement des faits, et chacun des moments de son existence lui permet de vérifier où il en est de sa situation envers Dieu. C'est en faisant ainsi l'expérience des migrations nomades, des exils forcés, des libérations temporelles, de l'indépendance politique, des bienfaits de la civilisation, etc., que s'est effectuée pour ce peuple l'expérience de Dieu. Le sens des événements est dégagé par la parole prophétique. Et pourtant, par le fait même que l'événement historique devient l'épiphanie de Dieu, il garde sur la parole une avance mystérieuse. Sans doute l'événement a besoin de la parole du prophète pour délivrer l'intention secrète dont il est porteur. Chacune des grandes aventures nationales donne lieu à une explication qui en découvre la signification cachée. Mais cette explicitation ne vient jamais à bout de l'événement. La reconnaissance du véritable dessein de Dieu, du mouvement engendré par sa parole, demeure dans l'obscurité. La parole de Dieu, telle qu'elle est comprise par le prophète, dévoile l'événement, elle ne peut en reprendre le sens total ; elle l'interprète, elle ne l'épuise pas. Entre l'événement et la parole, la jonction ne s'opère pas parfaitement. Un clivage subsiste où s'insère le mythe : celui, par exemple, du Règne de Dieu dans un royaume temporel, dont l'instauration, d'abord proche, recule peu à peu dans la nuit des temps. Car le décalage se fait particulièrement sensible quand il s'agit de définir l'avenir. Mais le présent lui-même offre des ombres tragiques. La chute de Jérusalem pose une question douloureuse. Apparemment les promesses de Dieu sont devenues caduques,

leur vérification impossible. Le mythe fait voir son insuffisance. Pour montrer que la maîtrise de Dieu n'est pas en défaut, les prophètes seront amenés à souligner que le déroulement de l'histoire correspond sans doute aux desseins divins, mais à des desseins dont nous n'avons ni l'expérience ni la perception immédiate : « Mes voies ne sont pas vos voies » ; et d'autre part, pour conforter la foi d'Israël, ils font appel à la création comme au signe le plus clair et le plus constant de la puissance de Dieu. Si Dieu crée le monde, il est aussi capable d'en diriger l'histoire. Mais en approfondissant la parole divine dans le sens de la puissance créatrice, ils en manifestent définitivement la transcendance sur toute parole humaine.

En effet, c'est encore sous la forme d'une parole de Dieu qu'il convient de se représenter l'acte originel du créateur. En Dieu l'opération créatrice se réduit à celle d'un ordre. « Il dit et cela fut ». L'effet de cet ordre est cela même qui tombe sous nos sens : la terre, le ciel, les bêtes et les hommes. Sous cet aspect, la parole de Dieu ne contient aucun mystère : tout ce qu'elle fait exister est soumis à notre contrôle rationnel. Le mythe se dissipe, puisque les effets de la parole sont vérifiables. Mais ce qui n'est plus vérifiable, au sens précis du terme, c'est l'idée que les réalités de ce monde soient l'effet d'une parole créatrice. L'expérience du langage ne nous permet jamais d'attribuer à la parole une telle efficacité. « Jamais, dans aucun langage, ce que l'on dit n'est la chose dite ». L'idée d'une parole créatrice opère ici un renversement dont nous n'avons nullement l'expérience : tandis que la parole humaine est ce que la réalité lui fait dire, la parole créatrice dit ce qu'elle fait être. La distance entre le langage humain et le langage divin s'élargit : le langage humain lui-même est créé. Il n'est plus l'élément commun et transparent de la communication : il n'en est que le symbole. Jamais Dieu ne me parle sans transcrire dans mon langage ce qu'il veut dire. De mon côté, la révélation n'est plus la simple écoute d'une parole étrangère ; du fait même qu'elle se coule dans mon langage, elle est mienne, et non plus immédiatement de Dieu. Pour

l'entendre comme venant de Dieu, il faut un déchiffrage, une *interprétation.* La Révélation passe par cette interprétation que, tout à la fois, elle suscite et réclame. Elle n'est donc plus seulement dans la signification objective de la loi, ni dans le sens effectif des événements de l'histoire, mais dans l'homme qui s'interroge et interprète la parole : celui-ci fait partie de la révélation.

Or il semble bien, au terme de l'Ancien Testament, que le sens même de la révélation, en tant qu'elle reprend l'interrogation humaine, demeure en suspens. Dieu se révèle ; il parle à Moïse face à face ; il fait entendre sa voix aux prophètes : l'audace même de ces comparaisons porte à se demander s'il s'agit là de comportements réels ou de simples images. Plus la parole devient objective, vérifiable, et plus son sens ultime recule dans l'insaisissable. L'événement même de la parole apparaît sans raison décisive. Car le Seigneur reste le Dieu caché, aux pensées incompréhensibles. Aspire-t-il vraiment à dépasser la communication qu'un maître affectueux a pour son serviteur ? Veut-il se contenter de lui prodiguer des conseils pour mieux diriger sa vie, ou bien cherche-t-il à introduire ce serviteur dans l'intimité de sa vie personnelle ? Ce qui est annoncé, dans les temps à venir, est-ce l'établissement définitif de la royauté de Dieu sur le monde terrestre, ou bien faut-il attendre plus ? Que faut-il espérer de l'Alliance ? Et si Dieu appelle l'homme à partager sa propre vie, comment concevoir un échange personnel, si doit demeurer une distance infinie entre la parole créée et celle qui est incréée ? Pourquoi même une révélation, en quel sens l'interpréter ? A toutes ces questions, l'Ancien Testament ne pouvait répondre d'une manière satisfaisante : il fallait la révélation des desseins de Dieu en Jésus-Christ.

### *Jésus-Christ, Verbe de Dieu*

La doctrine du Nouveau Testament est déterminée par l'événement capital de l'Incarnation. L'apparition du Fils de Dieu en ce monde se confond avec l'épiphanie de la Parole. Car Jésus, en tant que Fils, est la Parole subsistante, le Verbe

de Dieu. En ce sens, l'événement de l'Incarnation prolonge l'enseignement de l'Ancien Testament : c'est bien de cette Parole subsistante que dérive, en dernier ressort, toutes les manifestations antérieures de la parole divine, dans la Loi, dans l'histoire, dans la création, dans l'accomplissement final du salut. Mais il apporte aussi une révélation capitale. En nous envoyant son propre Fils, qui est la Parole même, on commence à comprendre *pourquoi* Dieu nous parle : pour se révéler lui-même. La Parole n'est plus sa façon d'être pour nous ; il est pour nous ce qu'il est pour soi. La raison d'être de l'échange découle de cette finalité : la révélation de soi-même. Dieu parle, non plus seulement pour dévoiler le sens d'une histoire tout humaine, ou pour signifier ses volontés, mais pour nous faire entrer dans les « profondeurs de Dieu ». En ce sens le Nouveau Testament nous livre une révélation inconnue des prophètes : Dieu est communication en lui-même, c'est là son essence pour ainsi dire.

Mais cette révélation ne nous entraîne pas dans des régions inaccessibles, et totalement étrangères à l'expérience humaine : elle se donne à voir et à entendre dans l'épaisseur de l'humain, suivant cette affirmation de la foi que Dieu se révèle en tant que le Verbe entre ouvertement dans l'histoire en se faisant chair, c'est-à-dire homme. L'humanité de Jésus est en effet l'expression que Dieu se donne *de* lui-même *hors* de lui-même. C'est donc dans son *existence* même, humainement qualifiée, que Jésus s'offre comme la révélation de Dieu. Il n'est plus seulement responsable d'une parole à transmettre, qui lui aurait d'abord été adressée, mais d'une parole dont son existence humaine est incessamment l'expression active et libre. Quand Jésus parle de Dieu, ce n'est pas d'un Autre qu'il parle, sa parole ne nous renvoie pas à un au-delà de lui-même, ou à des actes dont il ne serait pas lui-même responsable, à des décisions dont il ne serait pas le maître. Mais sa parole, alors même qu'elle découvre les profondeurs de Dieu, prend son sens par rapport aux actes humains dont elle est l'exégèse constante : donner sa vie comme signe du plus grand amour ; et plus profondément encore, elle renvoie à son humanité comme expression de l'Amour qui est en Dieu. Etant donné que

son existence même coïncide avec le pur vouloir d'amour qui est en son Père, « il peut, de toute son existence corporelle et psychique, faire une *eucharistie* dans laquelle il fait coïncider, d'une manière insurpassable, l'absolue gratitude de l'homme envers Dieu (dans la naissance et dans l'existence) et l'absolu abandon de soi en Dieu (dans la mort) »[3].

C'est donc son existence même, en tant qu'humaine, qui devient signifiante de la communication divine. Ce qui veut dire que la Parole de Dieu, pour être une parole sur Dieu, ne doit plus seulement être entendue dans des mots, mais qu'elle est avant tout parlée dans la chair, c'est-à-dire dans l'homme Jésus. Il y a donc une priorité de la parole parlante sur la parole parlée, ou plus précisément de l'humanité parlante de Jésus sur la révélation objective. Le lieu de l'échange n'est plus le langage humain, c'est son humanité. Nous sommes interpellés par son humanité en tant qu'elle nous révèle nos propres possibilités. Comme le Christ a vu le Père, nous le voyons et le touchons, et qui le voit dans son existence humaine voit le Père. « Croyez-moi, dit le Christ, avant même de consentir à mes paroles ». Il y a là une sorte de rupture du mythe, puisque c'est dans son humanité même que Jésus interprète, d'une façon originelle, et dans son principe, la révélation. Ou plutôt l'humanité de Jésus, s'effectuant et agissant dans l'histoire, se donne comme le point de focalisation de toutes les représentations symboliques du salut[4]. Le critère de l'interprétation n'est pas à chercher dans une philosophie quelconque du symbole, il se prend à partir de l'authenticité du dialogue inter-humain. Le rapport humain devient le moyen de vérification. D'emblée, le croyant est assuré que tout comportement humain authentique peut être signifiant par rapport au salut.

Plus profondément encore, le problème n'est plus de savoir si la parole de Dieu peut s'exprimer dans un langage humain,

---

3. H. Urs von BALTHASAR, « Relation immédiate avec Dieu » dans *Concilium*, 29, p. 42-43.

4. Cf. P. BARTHEL, *Interprétation du langage mythique et théologie biblique*, Leiden, E. J. Brill, 1967, p. 338. On consultera aussi avec fruit l'article de P. GRELOT, « Que penser de l'interprétation existentiale ? », *Eph. Theol. Lov.*, 43 (nov. 1967), p. 420-443.

mais si l'existence humaine, qui est à la source de ce langage, peut exprimer le mystère de Dieu, son agir, être assumée par la Personne même du Verbe. Il s'agit là d'un problème métaphysique et non d'herméneutique. Le fait du Christ nous place devant cette hypothèse, admirablement définie par Karl Rahner : « L'homme ne saurait avoir une intelligence plus parfaite de sa propre nature qu'en se considérant comme une façon possible pour Dieu de s'exprimer lui-même »[5].

La révélation de Dieu, telle qu'elle se produit en Jésus, nous renvoie par conséquent au mystère de l'homme, ou plus précisément au mystère de notre communication humaine avec le Christ. Relation pleinement humaine, inobjectivable assurément et en ce sens mystérieuse, mais vérifiable, à titre de communication. Il s'agit alors de savoir si le christianisme est capable de traduire en clair tel qu'il s'est réalisé historiquement en Christ, l'expérience confuse qu'offre à l'homme son existence concrète. Si le Christ est Dieu sans cesser d'être homme, c'est que nous pouvons rencontrer Dieu sans cesser d'être homme. Bien loin d'exiger quelque « extraordinaire assistance du ciel » et « d'être plus qu'homme », comme l'a écrit ironiquement Descartes, l'audition de la parole révélée, en tant qu'elle se réfère au Christ, réclame au contraire une descente dans les profondeurs de l'humain. Ce n'est pas supprimer l'inédit de la révélation, car l'attente de l'inouï est sans doute consubstantielle à l'existence humaine. Mais c'est faire droit à la requête de Robinson : « Demander aux gens de croire à la doctrine et d'accepter la révélation avant qu'ils les aient aperçues par eux-mêmes comme la définition de leur vie et la profondeur de leur relation, c'est demander quelque chose de plus en plus vide à une génération entraînée à une approche empirique de la réalité »[6]. La remarque pèche seulement en ceci qu'elle n'est pas seulement valable pour la génération présente : elle définit la structure même de l'écoute véritable de la révélation.

5. K. RAHNER, *Est-il possible aujourd'hui de croire ?*, Tours, Mame, p. 35.

6. J. A. T. ROBINSON, *La nouvelle Réforme*, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1966, p. 41.

*Parole de Dieu et mystère de l'homme*

Si, par principe, la proclamation de la parole de Dieu ne peut aller contre l'expérience humaine, elle exige par contre que l'homme revienne à sa propre essence, c'est-à-dire à l'attitude fondamentale de l'écoute. Elle réclame qu'il libère en lui cette ouverture à l'imprévisible, à l'inouï, à « ce que l'oreille n'a pas entendu », mais qu'elle peut entendre. Il faut laisser venir à soi la parole, l'entendre dans son murmure imperceptible et, pour cela, s'établir dans un silence total. « Puisqu'il s'agit de la parole *de Dieu*, qui s'adresse à tout l'homme et requiert tout l'homme, et dépasse alors essentiellement dans son contenu le caractère créé de la raison, cette audition suppose la totale disponibilité de l'homme : « entendre » de toute son âme et de toutes ses forces et accepter le contenu de la parole comme vérité de Dieu, avec une disposition d'ouverture totale, qui prétend ne rien savoir par avance (par exemple, ce que Dieu devrait absolument dire à un « homme moderne » ou ne devrait dire en aucun cas) et qui n'apporte aucun préjugé dans l'acte d'audition. « Ecoute Israël, ainsi parle le Seigneur ton Dieu ». Dans le Moyen Age chrétien, cette exigence biblique foncière s'exprime par l'idée que toute action chrétienne doit découler d'un acte préalable de contemplation »[7].

Cette disponibilité implique une certaine passivité, immanente à l'attitude d'écoute. Mais cette passivité n'a rien à voir avec l'inertie d'une bande magnétique. L'acte d'accueil exige au contraire une activité suprême de l'homme ; elle requiert qu'il ait poussé son humanité au plus haut point de tension. Il ne faudrait pas se tromper sur la notion même de parole : nous avons vu que celle-ci est multiforme : révélation, histoire, loi. Sa compréhension comme « révélation » exige que soient remplies toutes les dimensions dans lesquelles elle se manifeste : elle est en particulier inséparable de sa mise en pratique, puisqu'elle est aussi commandement d'amour ; inséparable du vécu historique, puisqu'elle est interprétation des événements ; inséparable enfin de la créativité de l'hom-

7. H. Urs von BALTHASAR, *art. cit.*, p. 46.

me, puisque puissance créatrice. En fait la révélation ne peut perdre son caractère abstrait et prendre véritablement « sens » que dans l'activité signifiante du peuple de Dieu.

Mais il y a un point plus profond encore : la parole de Dieu s'est manifestée dans l'humanité du Christ : avant de se traduire en mots, en gestes, en commandements, elle est en germe dans cette humanité. De ce fait, elle ne peut jamais être un discours définitif, une doctrine complète, mais elle est à réaliser dans l'histoire vivante, créatrice de l'humanité tout entière. Sa compréhension suppose donc chez l'auditeur plus que l'intelligence du discours, et plus que la soumission à la loi : elle suppose l'humanisation de l'homme. Il faut que l'homme s'avance vers ce qu'il doit être pour saisir tout le sens de la révélation. Cette humanisation constitue en quelque sorte la pré-compréhension de la parole de Dieu. Pour se tenir à l'écoute de la parole de Dieu, manifestée en Jésus-Christ, l'homme doit être en recherche d'humanité. Il doit se faire « image de Dieu ». C'est par ses actes qu'il se rapproche de cette image. A ce prix seulement peut s'établir une communication entre l'humanité du Christ et la nôtre. L'intelligence de l'humanité du Christ, dont le mystère doit nous conduire jusqu'à sa divinité, passe par la nôtre. Ou plutôt l'humanisation de Dieu, typiquement commencée dans le Christ, doit se poursuivre en nous, pour que la révélation devienne pleinement signifiante. Nous avons à achever l'humanité du Christ, comme il achève le nôtre, dans une communion active et révélatrice, s'il est vrai que tout homme s'accomplit dans la mise en pratique de son être-avec-autrui. « Le croyant comme tel, et pour être tel, dans ses intelligences et ses amours, — écrivait le Père Chenu, — doit se tenir en état de recherche. La foi n'est pas la conclusion d'un débat désormais clos ; elle est l'ouverture au mystère, au mystère de l'humanisation de Dieu qui, jour après jour, se révèle et se réalise, découvrant de l'intérieur, selon le libre vouloir et la créativité de l'homme, une terre nouvelle et des cieux nouveaux ».

Ainsi pour que l'écoute soit authentique et devienne compréhension du message, elle doit mettre en œuvre toutes les

dimensions de l'humain ; aucune des entreprises de l'homme ne peut être superflue ou insignifiante : elles sont les conditions de l'intelligence de la parole. L'évangile pose ici la loi suprême de cette humanisation : la reconnaissance de la parole exige au préalable la reconnaissance et l'amour du frère, celui-ci étant la part inconnue et désirable du Christ.

Le texte de saint Matthieu sur le jugement dernier est très significatif à cet égard (*Matth.*, 25). Le Christ reconnaît ceux qui l'ont ignoré et pourtant servi dans les pauvres : ignorance active plus haute que toute sagesse et puissance sur la terre. L'éloge de ce dévouement ignorant de ses fins ne renie point la nécessité ni le caractère humanisant du message : il en dégage les exigences de compréhension.

Insister sur ces exigences n'est pas oublier l'action de la grâce dans le libre accueil de la parole. Bien au contraire : nul ne peut dire « Seigneur » qui ne s'ouvre à l'influence de l'Esprit. Mais cette influence ne remplace pas l'engagement : elle le fonde. L'action de l'Esprit se fait sentir au point où la liberté se libère, antérieurement au moment où elle s'engage. La libération est un préalable nécessaire à la compréhension du message : elle en donne l'intelligence implicite. Mais l'engagement au service du Christ dans les hommes est le chemin inévitable pour passer de l'implicite à l'explicite ; ou, si l'on veut, pour que les vérités objectives contenues dans le *Credo* chrétien prennent un sens pour moi. Ce sens ne peut être thématisé qu'à l'intérieur d'une option en faveur de la loi nouvelle.

## III. L'INTERPRÉTATION DU LANGAGE RÉVÉLÉ

Les traits sous lesquels se présente la Parole de Dieu dans l'Evangile offrent-ils quelque chose de radicalement incompréhensible à ceux qui réfléchissent sur la pratique qu'ils ont du langage humain ? Tout ce que nous venons de dire sur la parole de Dieu n'est-il qu'une vaste mythologie ? Est-elle, comme parole, en contradiction avec notre expérience du langage humain, ou bien déploiement, imprévisible sans doute,

mais non insensé, des ressources naturelles du langage ? Celui-ci peut-il supporter la confrontation sans éclater ?

*1. L'essence de la parole*

La confrontation, pour être éclairante, doit sonder les possibilités du langage au niveau de la communication. La communication existe quand le « dit » est maintenu dans la régence permanente du « dire ». A cet égard, tout échange de paroles n'est pas forcément communication. De multiples usages du langage peuvent le détourner de son essence première. Ainsi, dans l'usage utilitaire, le langage s'abaisse-t-il au rôle d'un pur moyen. Je vous demande du feu, vous me tendez votre briquet : le langage a rempli son office, il est biffé, supprimé par l'action qu'il déclenche. On a parlé, mais rien ne subsiste dans l'ordre du dire. Le langage se justifie par autre chose que son essence.

La même observation s'applique au langage opératoire de la science. Les propriétés de ce langage sont commandées impérativement par la méthode scientifique : attirer les choses, en tout ou en partie, les réduire à l'état d'objet ou de relation stable, mesurable et vérifiable, et les faire tomber ainsi sous la domination de la logique. La cohérence interne du discours scientifique qui se construit sur ces bases, son pouvoir d'enchaînement, en fait alors un langage volontairement impersonnel ; c'est un *discours* précisément, non pas une parole, et dont l'objectivité évacue finalement le dialogue. Discours communicable, certes, mais dont les tenants sont interchangeables : ce que l'un a démontré et vérifié, l'autre peut le démontrer et le vérifier. Rigoureusement adéquat à la chose dite (bien que l'inverse ne soit pas vrai), il renvoie sans cesse à l'expérience du réitérable, c'est-à-dire, d'après la méthode employée, à ce qui est *objectivement vu.* Il ne prétend pas épuiser le réel, sans doute, car il n'ignore pas son abstraction ; on peut donc l'enrichir indéfiniment ; il a pourtant valeur absolue en ce sens qu'il exprime exactement ce qu'il veut signifier : le réel *tel qu'il apparaît* dans les limites choisies de l'expérience. L'évidence — la conviction intime de

voir ce que l'on a disposé objectivement — constitue le terme dernier de la vérification. *L'évidence se substitue au langage.*

Mais dans la communication, lorsqu'il s'agit d'aboutir à la reconnaissance mutuelle, les significations portées par la parole sont inséparables de l'*événement* même de la parole. Le langage n'est plus un instrument destiné à conduire à une vérité ultime qui exténuerait le langage, — la vérité habite la parole même. L'inédit est suscité à partir du dire lui-même. Le dire provoque l'évidence par son propre avènement. Expérience sans objet, vérification non réitérable, pur surgissement qui brise la continuité du discours, qui surprend toutes les attentes, et renvoie à l'expérience elle-même, la parole est son propre sens. Son essence n'est plus d'indiquer, ni même d'informer, mais de révéler, révélation qui accueille la présence de tout objet, mais sans refuser l'accès à ce qui se dérobe sous le couvert de l'absence. C'est pourquoi, en cherchant la parole, le sujet qui dialogue lui soumet d'avance tout son être, comme il accepte en écoutant d'être remis en question. A proprement parler, il n'enseigne pas, il se fait entendre assurément, mais de telle sorte qu'en parlant il s'écoute lui-même, et se modifie incessamment au fur et à mesure que lui est dispensée la parole. La pratique du dialogue nous apprend en effet que l'évidence de soi-même ne précède pas la parole, mais la suit ; que l'essence du vrai ne réside pas dans la conscience du moi, mais dans la parole. La simple présence d'autrui suffirait d'ailleurs à nous déloger de l'évidence de notre propre *cogito.* C'est le dialogue lui-même qui éclaire la conscience. Ainsi, « nous retirant à nos évidences, la parole nous interpelle et nous interroge, elle est attente et sollicitation d'une réponse qui ne peut être réponse que dans l'élément de la parole. La parole apporte ce qui n'était pas encore, elle est nouveauté, elle ne répète pas, elle ne réeffectue pas, elle fait (l'évidence) »[8].

Ce qui montre la transcendance du dire sur les interlocuteurs comme sur son propre contenu, c'est l'inachèvement

8. J. LADRIÈRE, *Foi et cosmologie,* Archivio de Filosofia, Rome, 1966, p. 230

du dialogue. Le « dire » transgresse continuellement les limites dans lesquelles le « dit » est tenu pour définitif. Citons ici une page de M. F. Perroux qui souligne admirablement la fécondité inépuisable du dire. « L'issue du dialogue n'est jamais prévisible. Les parties ignorent et doivent ignorer jusqu'où le dialogue les conduira ; quand l'un commence, il confie à l'autre l'office de remettre en question ses certitudes et ses convictions. En cours de dialogue chacun doit accepter de changer ; il va, son partenaire va avec lui de risque en risque. La proposition considérée comme vraie initialement est contradictoirement révisée et reformulée. La solution tenue pour juste par l'un est soumise à la contestation de l'autre qui n'a ni la même situation, ni la même perspective, ni la même expérience : elle est corrigée, réélaborée, reformulée. Celui qui dialogue s'ouvre et se rend disponible ; il est en état d'attente. Il se recrée en se proposant de recréer autrui ; il ne connaît de phase en phase, ni ce qu'il va devenir, ni ce que deviendra son partenaire »[9]. Pourtant le dialogue ne progresse pas « à l'aveugle ». Il n'est pas instabilite pure, ni compromis, mais éveil continuellement renouvelé, soumission à ce qui se dévoile peu à peu à partir du dire lui-même. Il obéit à une loi interne du *Logos* plus profonde que celle de la simple logique.

L'expérience même du dialogue comme vérité toujours inédite ne peut donc exclure *a priori* qu'il puisse être prolongé par une communication tout autre. La théologie de la parole de Dieu nous amène au contraire à mettre en relief ce que l'on pourrait appeler l'essence du langage. S'il est vrai que le langage est toujours inachevé, c'est que je ne dispose pas du dire : je ne le maîtrise pas. Et quand l'autre cherche à se faire entendre, je sais qu'il y a toujours plus à attendre, et donc à entendre, que ce qui est dit. Je puis le prendre au mot, mais jamais lui retirer la parole. Il est sans doute difficile de renverser l'attitude courante que nous avons de soumettre le dire à son contenu. La liberté du dire nous paraît sans

9. F. Perroux, Introduction aux *Œuvres* de K. Marx, Paris, Gallimard (La Pléiade), t. I, p. XXXII.

raison, alors qu'elle est la raison même. Et de fait, avant toute critique, la parole suppose simplement l'attention, elle se fonde dans l'écoute. Comprendre, c'est entendre. « L'ouïr est constitutif du dire », nous rappelle Heidegger. L'ouïr, c'est l'ouverture propre à la structure de l'existence humaine, en tant que l'être humain est un « être-avec-autrui », et se comprend toujours comme tel. « L'ouïr constitue même l'ouverture primordiale et authentique de l'être humain à l'égard de son savoir-être inaliénable ; celui-ci est ouïr de la voix amie que tout être humain porte en lui-même. L'être humain ouït parce qu'il comprend. En tant qu'il est un être-au-monde-avec-autrui, qui comprend, il est « attentif » à celui qui coexiste avec lui et à lui-même ; ceux qui coexistent sont ensemble soumis à la loi de cette attention. Cette ouïe attentive et mutuelle, qui institue l'être-avec-autrui, se présente selon les modes possibles de l'obéissance (de l'écouter), de l'acquiescement, ou selon les modes privatifs du refus d'entendre, de l'opposition, du défi, de l'aversion »[10].

C'est à cette structure de l'être humain que fait appel la parole de Dieu quand elle exige l'obéissance. A la racine de l'obéissance, se trouve l'ouïr ; à la racine de l'ouïr, un acte encore plus primitif : se taire. Le silence est l'attention immanente à l'écoute, la réserve obligée pour laisser être la parole. Non pas le mutisme, mais l'espace disponible pour le son de la parole.

« Celui qui, en un dialogue, se tait peut « se faire comprendre » plus authentiquement, c'est-à-dire contribuer davantage au développement d'une compréhension, que celui auquel les mots ne font jamais défaut. Une abondance de paroles à propos de tout et de rien ne garantit pas qu'on ait fait avancer la compréhension. Au contraire : un bavardage intarissable dissimule ce que l'on croit comprendre et conduit à une clarté trompeuse, c'est-à-dire à l'incompris banalisé. Se taire ne veut pourtant pas dire être muet. Au contraire, le muet a

---

10. M. HEIDEGGER, *L'Etre et le Temps*, Paris, Gallimard, 1964, p. 201-202, cité par P. RICŒUR, « La parole instauratrice de liberté », *Cahiers universitaires catholiques*, 10 (juillet 1966), p. 500.

perpétuellement tendance à « parler ». Qu'on soit muet ne suffit pas à prouver qu'on puisse se taire ; le mutisme empêche justement de le prouver. Quant au taciturne de nature, pas plus que le muet il ne montre qu'il se tait ou peut se taire. Celui qui ne dit jamais rien n'est pas non plus capable de se taire quand besoin est. Seul le vrai dire rend le silence authentique. Pour pouvoir se taire, l'homme doit avoir quelque chose à dire, ce qui signifie qu'il doit disposer d'une révélation authentique et étendue de lui-même. C'est à ce moment que le silence prend son sens et qu'il abat le « bavardage ». Le silence comme mode du dire articule si originellement la compréhensibilité de l'être humain qu'il vient à fonder le savoir-ouïr authentique et l'être-en-commun lucide »[11].

La réflexion sur le langage dans ses rapports avec l'écoute et le silence brise ainsi le préjugé qui donnerait la priorité au « je parle » et au « je décide » où s'enferme la raison théorique et pratique. Au contraire, en mettant le « nous écoutons » au cœur du langage, un décentrement se produit au sein de la communication : je suis en relation avec l'origine du langage, je ne suis pas l'origine du langage. Telle est la première formule de l'obéissance : j'existe en écoutant et me taisant. Ecouter me place d'emblée dans une relation avec autrui. Par là je suis arraché au cercle de l'objet et du sujet, pour entrer dans le domaine de l'être-en-commun, qui peut fournir l'analogue d'une relation à Dieu[12].

Bien entendu, aucune méditation sur le langage ne peut conclure à l'avènement de la parole de Dieu. Sa tâche est plus humble : explorer le terrain où l'événement se produira. Supposé qu'une telle parole nous interpelle, elle ira nécessairement au-devant d'une écoute, d'une disponibilité, dont aucune analyse ne peut nous dire à l'avance ce qu'elle pourrait ne pas entendre. Par définition, la philosophie du langage ne peut en mesurer l'étendue. Par contre, en ramassant le langage dans le dire, et en fondant le dire dans l'écoute, une telle philosophie découvre la structure d'accueil où

11. M. HEIDEGGER, *ouvr. cit.*, p. 203.
12. Nous utilisons ici l'article de P. Ricœur cité plus haut.

sera reçue la Parole de Dieu. Structure historique, antérieure à celles que mettent au jour les théories du langage comme expression linguistique, quand on considère alors, non plus le *langage* même, mais la *langue.*

Etablir les structures évolutives d'une langue est du ressort de la linguistique. Mais le langage est plus que la langue. La fonction du langage n'est pas d'établir les structures d'une langue ni d'en assurer l'évolution, elle est d'utiliser les instruments parlants que lui fournit une langue pour leur faire dire quelque chose qu'ils n'ont jamais dit. Le langage enveloppe la langue. C'est en lui qu'il l'amène à se définir comme linguistique. Mais déjà, savoir ce qu'est la linguistique, n'est plus, *en tant que question,* une question linguistique. Questionner de la sorte ne prétend nullement porter atteinte à l'exactitude des résultats acquis par une telle science, mais veut expliciter les présupposés au nom desquels ces résultats tendent justement à l'exactitude. Cette explication ne se superpose pas à la science : elle se recueille dans ce qui reste impensé par la science. Toute la question en effet est de savoir si le langage, en tant que dire, supporte d'être objectivé dans une théorie, si même il peut être ramené à une activité dont l'homme serait l'origine. Est-ce que l'homme ne se définirait pas précisément par l'écoute du dire ? Et quelle réponse donner qui ne consacrerait pas d'avance la suprématie du dire ? Tout propos sur le langage ne doit jamais oublier qu'il accède lui-même au langage et, s'il a un sens, dépasse celui qui parle et celui qui écoute. Cet accès ou cette transcendance sont l'impensé du langage. Sous cet aspect, la parole échappe à toute théorie, fuit toute explication qui ne lui rendrait pas la suprématie. Pour être pleinement elle-même, la parole a besoin de s'entourer de silence. Elle doit se taire sur l'essence du langage. A la limite, l'essence de la parole se confond avec son propre avènement. En ce sens, la seule façon de justifier la parole de Dieu, c'est de l'écouter.

### 2. *L'intersubjectivité du langage*

L'écoute fonde le langage. Mais une parole n'est entendue qu'à l'intérieur d'un dialogue. Le problème qui se pose à

nous maintenant est de savoir si l'intervention de Dieu vient rompre la structure du dialogue humain ou si, au contraire, elle l'accomplit. La réponse à cette question exige une attention accrue au sujet qui parle. Toute écoute nous renvoie à un interlocuteur. C'est quelqu'un que nous écoutons. La parole est le fait d'une liberté capable de s'exprimer. Pour que la communication se produise, il faut que les interlocuteurs disposent d'un moyen objectif et commun d'échange, à savoir le système d'une langue particulière. Ce système, l'interlocuteur ne le crée pas. Il l'utilise. La langue préexiste à celui qui s'en sert. Qu'elle se prête aux usages les plus variés montre que, d'une certaine façon, elle contient toutes les significations possibles à l'état naturel et sauvage. En ce sens, elle enferme, sous une forme implicite, tout ce qu'il y a à dire. Mais justement, parce qu'elle n'appartient à personne, et tant qu'elle n'est pas apprivoisée, la langue n'est pas encore un langage. Elle ne passe à l'état de langage que par l'acte de la parole. Or celle-ci réclame l'intervention du sujet. C'est le sujet qui, par son vouloir dire, arrache le système de la langue à son anonymat. Le miracle est qu'au moment où je m'approprie le système des signes que la langue met à ma disposition, où je le fais *mien*, je ne laisse pas d'être entendu. C'est précisément dans la mesure où le langage mord sur l'impersonnalité du système objectif, qu'il devient signifiant. En cela consiste l'inédit du dire. « Un locuteur exercé peut produire dans sa langue une phrase nouvelle au moment opportun, et d'autres locuteurs peuvent la comprendre immédiatement, bien qu'elle soit également nouvelle pour eux... La maîtrise normale d'une langue implique non seulement la capacité de comprendre un nombre indéfini de phrases entièrement nouvelles, mais aussi l'aptitude à identifier des phrases déviantes et à les soumettre à interprétation... Il est clair qu'une théorie du langage qui néglige cet aspect « créateur » n'a qu'un intérêt marginal »[13].

---

13. N. CHOMSKY, *Current Issues in Linguistic Theory*, Mouton, 1964, p. 7-8, cité par P. RICŒUR, « La structure, le mot, l'événement », dans *Esprit*, 360 (mai 1967), p. 813-814.

De ce point de vue, le langage implique toujours la *maîtrise* d'une langue. Maîtrise signifie chez celui qui parle libre usage d'une langue, et non pas liberté sans frein à l'égard des règles et des structures. Mais qui parle ? Qui entendre ? Sans doute est-ce autrui. Je le reconnais au son de sa voix, à son accent, au tour de ses phrases, aux idées qui lui sont familières. Je comprends sa parole comme étant la *sienne*. Elle lui appartient si bien qu'elle l'exprime tout entier. On accuse parfois le langage de dissimuler l'intériorité d'autrui autant qu'elle la traduit. Rien de plus douteux. Il est vrai qu'une imparfaite maîtrise de la langue peut trahir l'interlocuteur et que telle ou telle langue peut remplir plus ou moins bien son office de proposition du sens. En fait, tout homme est complice de sa propre langue, il en épouse les faiblesses, comme il est de connivence avec ses ruses et ses feintes, modelé par elle d'autant plus profondément qu'il l'utilise mieux, extériorisant son opacité et sa complication intérieures, par l'opacité et la complication de son langage. Il n'y a pas de maîtrise absolue de notre pensée en deçà de la maîtrise de la langue. En ce sens, il n'y a jamais expression totale. « Ce n'est pas parce qu'elle exprime totalement qu'elle est nôtre, c'est parce qu'elle est nôtre que nous croyons qu'elle exprime totalement »[14]. C'est pourquoi toute parole exprimée est singulière, comme l'individu qui la profère.

Pourtant la parole d'autrui ne s'explique pas tout entière par cette singularité. Qu'elle lui *appartienne* ne signifie pas qu'il en est la *source*. L'acte signifiant, l'écoute qui lui correspond, vont plus loin que la parole parlée. Le fait est que celle-ci échappe à l'interlocuteur, aussitôt prononcée. Je puis la comprendre mieux, ou autrement qu'il ne la comprend. Assurément toute parole se comprend d'abord par rapport à la singularité du sujet, mais un imparlé subsiste qui reste à dire à partir d'une autre singularité. La promesse de clarté et de transparence ne peut venir que du dire, non de l'homme. Nous nous comprenons « autrement » l'un et l'autre parce

14. M. MERLEAU-PONTY, *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1965, p. 95.

que nous habitons le même royaume de l'existence parlante. Ce royaume déborde infiniment la distinction du mien et du tien. C'est lui qui suscite et rassemble les interlocuteurs bien plus qu'il n'est constitué par eux. L'intention de parler, même si elle ne peut jamais prétendre au dire de l'absolu, ne se limite pas à la compréhension de soi-même ni d'autrui, ou même de cet humain à qui rien n'est étranger. Elle ne peut donc se définir ni comme expression de soi, ni comme interrogation d'autrui. Sa visée est infinie. C'est donc qu'elle se comprend par rapport à la totalité de ce qui est. La liberté de tout dire mesure la dilatation du langage. Et c'est bien la preuve que d'une certaine façon le langage transcende tout sujet humain. L'homme exerce la parole, il ne la crée pas. Je maîtrise une langue, je choisis mes mots ; ressuscitant le monde, j'invente des phrases, — je n'invente pas le pouvoir de parler : celui-ci m'est donné, en même temps que l'être, gratuitement. A travers tout ce qui se dit résonne la voix flexible du dire. Ce dire est le rayonnement de l'être. L'homme est suscité par ce dire, et, si l'on ne craignait pas de jouer sur les mots, par un « c'est-à-dire » fondamental qui se prédit et fait que le « langage est moins parlé *par* l'homme qu'il n'est parlé *à* l'homme »[15].

Dès lors comment interdire à l'avance que l'avènement de la parole, qui est la source de toute signification, ne commence un jour à s'interpréter elle-même comme parole *de Dieu* par l'entremise de son envoyé, Jésus-Christ ? Assurément la parole de Dieu casserait le dialogue intersubjectif si Dieu parlait à la place de l'homme ou s'il détachait la parole humaine de la singularité du sujet. Mais Dieu n'est pas *quelqu'un,* sa parole ne fait pas irruption dans les énoncés humains, elle n'est pas liée à telle langue maternelle, — elle est purement la Voix qui se laisse entendre dans l'imparlé du langage, elle enseigne l'inconnu : « Yahweh parlait au milieu du feu, faisant entendre le bruit de sa voix, mais ne laissant apercevoir aucune forme humaine, rien qu'une voix » (*Deut.*, 4, 12). Cette voix ne brise pas le dialogue interhumain, elle est la

15. P. RICŒUR, « La critique de la religion... », *art. cit.*, p. 31.

Voix amie qui se parle à elle-même et permet à l'homme de s'éprendre de l'Amour inconnu qui s'atteste à travers les actes posés par le Christ.

### 3. *L'objectivité du langage*

Une telle Voix n'est-elle pas inaudible ? La parole de Dieu peut-elle être entendue tant qu'elle n'est pas traduite dans un langage humain ? La foi nous dit que le Christ, en interprétant cette parole par son existence humaine, opère cette traduction. Mais comment comprendre qu'il y a traduction, précisément ? Et comment le savoir, sinon à l'intérieur du langage *traduit* ? Est-ce en ramenant le langage à la simplicité du dire ? Mais le langage humain n'est jamais un dire pur. Il ne se laisse saisir distinctement qu'en accédant à l'objectivité. Parler, c'est dire quelque chose de quelque chose : énoncer un discours. Ce qui implique la mise en disposition d'un certain nombre de signes. Le signe montre ce qu'il expose. Mais Dieu ne s'expose pas. Il échappe à toute objectivité. Aucun discours ne suffit à le rendre présent.

Pour défricher cette difficile question, il conviendrait en premier lieu de remarquer que le langage, comme tel, ne s'enferme jamais dans le monde clos des signes. Pour celui qui parle, le langage n'est pas la simple manipulation de signaux objectifs ni l'application d'un appareil expressif, ni même l'arrangement notionnel de moyens d'expression; c'est un effort d'expression qui s'incorpore sans doute les instruments de la langue, mais sans qu'il ait besoin de se les représenter. De soi, le langage est essentiellement « ouverture » à un au-delà. L'intention signifiante, c'est d'abord un *certain vide* de la conscience ouvert sur le réel ; elle s'incarne ensuite dans un discours pour savoir *de quoi* il y a manque et privation ; par le choix des mots et la combinaison de phrases neuves, elle poursuit alors une double visée : proposition d'un *sens* idéal et *référence* à la réalité. La phrase devient significative quand elle épouse le mouvement qui va du sens à la référence. Elle exprime ainsi le dépassement du signifiant par le signifié. Tel

est le phénomène central du langage : l'acte commun du signifiant et du signifié[16].

Mais la référence, interne au langage, peut s'entendre de plusieurs façons, selon qu'il s'agit du langage scientifique ou du langage symbolique. Pour le langage scientifique, la référence au réel, parce qu'elle vise l'exactitude, doit être rigoureusement adéquate. C'est une référence d'égalité. C'est pourquoi l'énoncé scientifique, comme la théorie dans laquelle il s'insère, n'admet pas d'équivocité. Pour assurer sa cohérence et son exactitude, les mots utilisés doivent être employés dans un sens défini d'avance et résolument identique, et ne jamais varier tout au long du discours. L'unicité du sens s'impose.

A la différence du langage scientifique, le langage symbolique joue à l'inverse sur l'inadéquation du réel aux significations objectives ; il ne vise pas à l'exactitude, il tente d'exprimer ce qui reste à dire, il évoque l'ineffable. C'est pourquoi il dit toujours plus que ce qu'il dit. Les mots qu'il emploie se chargent d'un double sens, voire même d'un foisonnement de sens. Cette multiplicité du sens ne provoque pas la déficience du langage symbolique : elle est au contraire appropriée au caractère indicible de la totalité du réel. L'ineffabilité de ce qui est à dire explique la surdétermination du langage symbolique. Alors que le langage scientifique force à penser correctement en éliminant tout sens divergent par rapport à ce qu'il veut dire uniquement, le langage symbolique apporte du sens : en utilisant les divergences du langage naturel, il devient inépuisable. Le symbole donne à penser, comme aime à le répéter P. Ricœur. Il n'explique pas la réalité sous un point de vue déterminé, il l'implique dans sa totalité. D'où son pouvoir de dégager de multiples sens, qui fait que nous disposons de ce langage moins qu'il ne dispose de nous.

Il est évident que le langage religieux utilise abondamment les propriétés du langage symbolique, ce qui l'exclut radicalement du langage scientifique. C'est poétiquement que

16. M. MERLEAU-PONTY, *ouvr. cit.*, p. 106 ; cf. p. 96.

la plupart des pages de la Bible parlent de nos rapports envers Dieu. Tel le symbole du Père céleste : emprunté au domaine des relations parentales, il vise, dans la symbolique religieuse, un sens tout autre : la conduite de Dieu envers son peuple. La foule des autres symboles (dont une analyse plus fine montrerait d'ailleurs qu'ils ne relèvent pas tous du même type) . Alliance, Libération, Réconciliation, Salut, Rédemption, Béatitude, Paix, etc., suivent le même processus : évoquer, à travers une expérience humaine immédiate, tel comportement divin manifesté historiquement par le Christ.

Ce rôle du symbole, on peut l'accepter comme un fait, y reconnaître une façon de s'exprimer originale, irréductible et nécessaire : il n'y a pas de culture qui n'en fasse usage. On peut admettre en outre que la vertu particulière du symbole de produire un « excès de sens » sur ce qu'il dit immédiatement lui confère d'emblée une aptitude singulière, quasi-opératoire, pour explorer ce qui, de toute manière, excède notre entendement. Plus délicate par contre sera la tâche d'indiquer le champ où pourra se déployer librement la surabondance de sens irradiée par le symbole, et, plus précisément, de situer ce champ au regard de celui qu'embrasse la science. La coexistence du langage symbolique et du langage scientifique s'avère épineuse en droit, si elle s'impose de fait. Le dire symbolique ne s'en inquiète guère, il est vrai, tout absorbé qu'il est par sa vision. Mais de là vient sa fragilité. Car la critique scientifique tend inévitablement à mordre sur lui, et même à le détruire, tout au moins à contester sa validité. Pour une part sans cesse grandissante, on peut « expliquer » le symbole, décrire sa genèse, et tout aussi bien le comportement religieux qu'il prétend exprimer. Expliquer le symbole, c'est montrer son illusion et lui substituer un discours exact : c'est à quoi s'attache par exemple l'interprétation réductrice et destructrice à laquelle se sont livrées les entreprises de démystification tentées par les maîtres du soupçon. La destruction scientifique viendrait-elle finalement à bout du symbole ?

En première réponse, on peut reprendre la distinction proposée par Ricœur quand il dissocie, à l'intérieur du my

the, sa fonction explicative et sa fonction symbolique. Ainsi la figure du Père « explique », c'est-à-dire justifie (apparemment) certaines déterminations de la conscience religieuse, mais en retour la psychanalyse nous apprend à reconnaître le lien intime unissant le complexe paternel à la croyance en Dieu : en décrivant le mécanisme de sublimation, qui aboutit à la figure grandiose du Père tout-puissant, comme une reconstruction des premières perceptions de l'enfance, elle renverse le sens de l'explication mythique, — elle détruit le mythe. Dans sa fonction explicative, le mythe doit céder la place à la critique scientifique. Reste à savoir si le symbole du Père n'en retire pas une pureté et une vigueur nouvelles. Car la fonction du symbole n'est pas *d'expliquer* de façon confuse ce que la science expliquera un jour de façon claire. Le symbole a pour fonction de *révéler* : il donne à penser ce que la science ne pense pas. Il ouvre un domaine, le sacré, qui, par définition, ne se tient pas à la disposition de la connaissance objective.

Mais comment comprendre une telle affirmation ? A partir de quoi faut-il entendre et ne pas entendre le sacré ? Et comment penser l'articulation de la connaissance objective et de la connaissance symbolique ? Ni l'une ni l'autre ne sauraient en décider par elles-mêmes. C'est la tâche de la pensée philosophique d'assurer cette connexion. La science explique le monde ; le poète nomme le sacré ; la philosophie pense l'être. La philosophie découvre ce *champ* où l'intelligible et le vérifiable ne manqueront jamais à la science et où la réalité ne fera jamais défaut au symbole. Elle n'explique pas le monde, sans doute, ni ne conteste la méthode et les résultats de la science ; elle ne prétend pas non plus remplacer le dire symbolique par des énoncés plus vrais : antérieurement à l'activité scientifique ou symbolique, elle s'exerce à penser l'événement essentiel et originaire qui constitue mon existence historique : il y a ce regard mien porté sur le monde en train d'exister et qui croise d'autres regards ; il y a en moi ce pouvoir de parler d'où surgit cette parole que d'autres entendent. Elle s'interroge sur cet « il y a » qui rassemble le dire et la chose dite, la parole et l'écoute,

mais qui est en lui-même inobjectivable, insaisissable, champ sans limites parcouru en tous sens par des chemins qui ne mènent nulle part. La pensée philosophique ne cherche pas à rivaliser avec l'explication scientifique devant cet « il y a » ; plus modestement elle le laisse s'expliquer lui-même, se déplier, se déployer à travers la rose du monde et les rayons du savoir, jusqu'à ce que se dévoile le fond de la réalité, ce *Grund* primordial : l'être de ce qui est à dire.

Elle découvre par là l'espace indéfinissable où la surabondance du sens dégagé par le symbole trouvera son emploi. Elle lui fournit du même coup son critère ultime d'interprétation et de validité, tout au moins en ce qui concerne les symboles du divin : donnera vraiment à penser tout symbole qui, suscitant l'imagination du possible, n'asséchera pas le dire inépuisable de l'être. Elle ne décidera pas par exemple comment Dieu est Père ni même s'il l'est tel qu'il se présente, mais elle déterminera la question fondamentale où le symbole révélé devra trouver son axe : pourquoi suis-je en ce monde et non pas rien ni pour rien. Bref, elle annonce ce lieu sacré où la parole de Dieu donnera tout son sens et tout son effet. Ce lieu, nous savons qu'il coïncide avec l'existence humaine du Christ, expression suprême du mystère de Dieu. La philosophie nous prépare à comprendre comment les symboles de la foi s'ancrent dans cette existence historique.

### 4. *L'efficacité de la parole*

En faisant appel à l'imagination du possible, la parole ouvre à l'homme de nouvelles possibilités d'existence. Par là se vérifie au niveau du langage humain l'un des traits majeurs de la parole de Dieu : son efficacité. Parler, c'est agir. Essentiellement, il s'agit d'une action par mode de dévoilement. Mais cette action n'est pas sans effet sur la liberté. Sans doute, elle ne la contraint jamais, mais elle fait plus : en lui conférant des possibilités d'action réfléchie, elle la rend responsable. Donc elle la modifie. Elle met la liberté en

demeure de choisir et, comme on dit très justement, elle la met en cause, afin qu'elle prenne vis-à-vis du monde ainsi mis à nu son entière responsabilité. La fonction du témoin, selon le mot de Sartre, est de faire que nul ne puisse ignorer le monde et s'en dire innocent. « Toute chose qu'on nomme n'est déjà plus tout à fait la même, elle a perdu son innocence. Si vous nommez la conduite d'un individu, vous la lui révélez, il se voit. Et comme vous la nommez en même temps à tous les autres, il se sait *vu* dans le moment qu'il se *voit ;* son geste furtif qu'il oubliait en le faisant se met à exister énormément, à exister pour tous, il s'intègre à l'esprit objectif, il prend des dimensions nouvelles, il est récupéré. Après cela, comment voulez-vous qu'il agisse de la même manière ? Ou bien il persévérera dans sa conduite par obstination et en connaissance de cause, ou bien il l'abandonnera. Ainsi en dévoilant une situation, je la dévoile à moi-même et aux autres pour la changer »[17].

Ce changement, la révélation nous en donne un analogue dans l'idée de conversion. La parole de Dieu est un appel à la conversion. Elle n'est donc pas seulement une doctrine objective, un enseignement que l'on pourrait apprendre. Ce qui peut s'apprendre, le savoir en soi, laisse l'auditeur dans un état de neutralité. Mais il est impossible de se mettre entre parenthèses devant la parole de Dieu. Celle-ci est à la fois proposition et exigence d'amour universel. Elle révèle donc une destinée : elle délivre à l'homme un savoir sur soi en même temps qu'un savoir sur Dieu. De ce fait, elle rencontre nécessairement un projet ou tout au moins un désir humain dont elle propose la destruction ou le dépassement. Tant que ce dépassement n'aura pas été effectué, la vérification de la parole demeure en suspens. La vérification de la parole de Dieu possède un caractère opératoire. Elle implique une conversion du cœur. Conversion qui d'une certaine façon suit l'audition de la parole, mais aussi, plus profondément encore, est nécessaire à sa compréhension vitale. Le savoir sur Dieu n'est pas antérieur à l'engagement. C'est par et pour la décision qu'elle

17. J.-P. SARTRE, *Situations II,* Paris, Gallimard, p. 72-73.

provoque que la parole acquiert son sens plénier et perd son caractère abstrait. Par sa nature même, qui exige l'adhésion de tout l'homme, l'objet de la révélation n'est compréhensible que s'il devient pour moi un projet (ce qui réclame évidemment une rectification et un sursaut du désir sous la poussée de l'Esprit-Saint). Ce projet n'est pas un saut dans l'inconnu. C'est une expérience de vérité, le passage de l'essence au sens, la démonstration par la créativité humaine de la puissance créatrice inhérente à la parole de Dieu. Peut-être est-ce l'erreur des théologiens de la mort de Dieu d'avoir laissé entendre que l'engagement qu'ils préconisent, à juste titre, de la part des croyants, puisse ne pas entraîner, dans son approche de la détresse humaine, de ses aspirations, de son pouvoir créateur, et du sein même de cette créativité, une connaissance renouvelée du Dieu vivant. Car, pour l'homme, comprendre à fond la parole de Dieu suppose qu'il s'arrête de parler à temps...

F.-M. GENUYT, o. p.

---

# EVANGÉLISATION ET LANGAGE

*Avec une équipe de dominicains et de scientifiques chrétiens, le P. Cosmao a contribué au lancement, à Dakar, en 1959, d'une enquête sur la traduction de la parole de Dieu dans les langues africaines. Le succès rencontré par cette initiative dans les milieux ecclésiaux d'Afrique de l'Ouest, affrontés empiriquement depuis des années à ce problème, trouva son expression dans la création d'un bulletin intitulé* Afrique et Parole. *Il apparut progressivement que le terrain remué amenait d'autres interrogations plus fondamentales et qu'en allant de la traduction à la langue, on débouchait sur la culture en passant par le langage. Le bulletin, resté modeste mais aujourd'hui à parution régulière, s'est d'ailleurs donné récemment comme sous-titre : « Bulletin de correspondance pour une meilleure expression de la Parole dans les cultures africaines ».*

*A partir de cette expérience, le P. Cosmao pose ici, de proche en proche — suivant en cela le cheminement même du bulletin — les problèmes de la traduction du message chrétien, de l'herméneutique, de l'avenir de la culture et du langage dans le monde d'aujourd'hui.*

## LES PROBLÈMES DE TRADUCTION DU MESSAGE CHRÉTIEN

Dès le début de notre réflexion sur la traduction de la parole de Dieu dans les langues africaines, une première évidence s'est imposée à nous : il fallait chercher à comprendre ce qu'on voulait traduire, et pour le comprendre, il fallait souvent remonter aux sources au lieu de partir d'une autre traduction, même et surtout d'une bonne traduction.

Car la caractéristique d'une bonne traduction, c'est son intégration à la culture qui s'exprime dans cette langue : une traduction est réussie quand le message contenu dans le texte source a été exprimé à nouveau dans la langue de traduction. Mais une telle réexpression, une telle intégration à une culture est déjà une réinterprétation. Si la traduction est mauvaise, elle constitue évidemment un plus mauvais point de départ encore, mais si elle est bonne, elle complique le travail, qui devient une interprétation au second degré.

Cette perception — banale — de la nécessité de cerner le sens du texte a été pour nous le point de départ de réflexions qui nous ont conduits à découvrir empiriquement ce qu'on appelle aujourd'hui l'herméneutique.

Se demander : qu'est-ce que cela veut dire ? c'est se demander : qu'est-ce que cela veut dire pour moi ? comment pourrai-je l'exprimer dans un autre langage que celui à travers lequel cela m'a été transmis ou révélé ? S'interroger sur le sens, c'est se trouver mis en question, détaché de la tradition brute, aux prises avec l'expérience. Car pour entrevoir le sens de la parole de Dieu, il faut remonter non seulement aux sources, c'est-à-dire aux textes, mais à la source, qui est toujours expérience, donc événement. Qu'il s'agisse de l'histoire du peuple de Dieu, des prophètes, de la personne du Christ ou des apôtres, le sens de la parole ne peut être perçu que dans l'expérience même de ceux qui l'ont exprimée. Le sens n'est pas définition, il est vie, il est acte, il est présence.

Chercher à comprendre, c'est chercher à rejoindre l'expérience de ceux qui ont vécu le sens pour l'exprimer et le transmettre, c'est chercher à saisir, à percevoir cette expérience dans sa réalité, dans son contenu de signification, telle qu'elle a été vécue et perçue par ceux qui l'ont exprimée.

En un sens, la révélation est une expérience de Dieu, mais cette expérience est une expérience humaine qui donne signification à celui qui la vit, et cette expérience humaine s'exprime en langage humain. C'est elle qu'il s'agit de saisir à travers son

langage pour tenter de l'exprimer à nouveau dans un autre langage.

Or le sens est indivisible. Si la parole de Dieu a un contenu, ce contenu est un tout et, dans ce tout, rien n'a de sens que par rapport au tout. A partir de l'interrogation première sur le sens d'une expression à traduire, on est donc conduit par étapes au sens du tout, au sens fondamental du message.

On n'aura jamais fini de le chercher. On peut simplement, par approximations successives, par une méditation ininterrompue, le cerner, l'approcher en se rapprochant de plus en plus de l'expérience de ceux en qui il s'est exprimé.

Mais cette réalité n'est accessible qu'à travers son expression, laquelle n'est intelligible qu'à celui qui en connaît les mécanismes. Car si le sens est un tout, le langage dans lequel il s'exprime l'est aussi. Et c'est un des apports les plus incontestables de la linguistique moderne que de nous avoir mieux fait percevoir qu'un élément du langage n'est totalement signifiant qu'en relation à tous les éléments du même langage.

Si la perception du sens de la parole de Dieu est possible à l'aide d'un matériel conceptuel ou linguistique rudimentaire dans l'expérience mystique, sa perception en vue de sa transmission suppose une analyse aussi poussée que possible des langages dans lesquels elle s'est historiquement exprimée.

Comprendre le sens d'une expression ou d'un texte à traduire suppose donc qu'on restitue ce texte ou cette expression dans le contexte qui, en dernière analyse, ne peut être que celui de l'ensemble de la révélation. En nous interrogeant ainsi sur le sens de telle ou telle expression du langage chrétien pour aider des missionnaires à les traduire en langues africaines, nous avons été amenés à faire appel aux exégètes. La rencontre de l'exégète et du linguiste nous est d'ailleurs apparue particulièrement féconde pour l'un comme pour l'autre.

Dans cette expérience, nous avons mieux perçu la portée anthropologique du travail qui a été fait depuis cent ans en exégèse. Beaucoup des intuitions qui, à partir du travail des

linguistes ou des ethnologues, sont actuellement en train de renouveler notre univers culturel en le bouleversant, ont été vécues par les exégètes, même si elles n'ont pas toujours été perçues explicitement et réfléchies. Et tout d'abord, celle de la globalité du fait humain (et de la révélation comme fait humain). En mobilisant toutes les sciences humaines au service de l'interprétation de l'Ecriture, les exégètes ont fait de la sémantique structurale avant la lettre. Ils ont appris qu'un mot, un signe ou un symbole n'a de sens que par sa position dans un ensemble non seulement linguistique, mais culturel.

Même s'ils se sont parfois, eux aussi, limités à définir la position des signifiants dans l'ensemble culturel, ils nous ont fourni les instruments pour mieux percevoir le sens de la parole de Dieu à travers les mailles de l'ensemble historico-culturel dans lequel elle s'est exprimée. Et quand un linguiste en mal de traduction interroge un exégète, celui-ci est amené à tenter de lui dire ce que signifie telle expression, non seulement par sa position dans l'ensemble linguistique et culturel du monde de la Bible, mais par rapport au sens global de la parole de Dieu. Ainsi pourrait-on envisager une collaboration plus poussée de l'exégète, du linguiste et du prédicateur en vue d'une perception de plus en plus serrée du sens à exprimer et à proclamer.

Pour revenir à notre expérience, si le premier temps de la traduction nous a semblé devoir être la perception aussi exacte que possible du sens, le deuxième temps, bien sûr, c'est la traduction elle-même, c'est-à-dire l'expression du sens ainsi perçu dans la langue que des linguistes appellent parfois la langue-cible.

Ici, nous avons, toujours empiriquement, découvert la complexité de l'univers linguistique et de la réalité humaine dont il est une des manifestations.

Nous savions déjà que traduire, ce ne peut être traduire mot à mot. Nous n'avons cessé de découvrir que traduire un mot, c'est-à-dire exprimer dans une autre langue le contenu d'un mot, exige la connaissance pour ainsi dire exhaustive

non seulement de l'ensemble linguistique structuré que constitue cette langue, mais de tout l'univers culturel qui s'exprime en elle.

Dans un premier temps de la traduction proprement dite, il faut donc faire l'inventaire ou la description du matériel dont dispose cette langue, des agencements qui doivent être respectés pour que le langage soit réellement signifiant. Cet inventaire doit se poursuivre dans une réflexion linguistique et culturelle sur ce qu'une langue doit exprimer pour exprimer quelque chose. C'est seulement à partir d'une certaine progression dans cet inventaire et cette réflexion que la traduction devient possible, non plus comme transposition de signifiants juxtaposés, mais comme expression du sens dans un discours cohérent.

On pourrait penser qu'à ce prix aucune évangélisation n'est possible et que plutôt que de traduire l'Evangile en koniagi, il vaut mieux apprendre le français, voire le grec, aux koniagis. D'aucuns l'on dit, mais on peut se demander ce que vaut la missiologie sous-jacente à une telle option. Car les exigences qui se manifestent à la moindre tentative de rigueur en traduction ne sont autres que celle de la mission elle-même, où la reconnaissance de l'autre précède nécessairement la parole, si on veut que celle-ci ne tombe pas dans le désert. De plus, qu'on fasse le chemin dans un sens ou dans l'autre, une certaine exploration du langage est toujours nécessaire pour accéder au contenu de la parole. Toute une acculturation est nécessaire, dans un sens ou dans l'autre, pour que le langage dans lequel elle s'exprime devienne signifiant pour celui à qui elle s'adresse.

L'apprentissage d'une langue en vue de l'annonce de l'Evangile n'est pas seulement l'acquisition d'un outil, mais le chemin vers le cœur du peuple et des personnes qui parlent cette langue. Par le biais de la traduction, c'est à une réflexion missiologique et ecclésiologique que nous avons ainsi été conduits. Mais la logique même de notre travail nous a également amenés à une réflexion sur le langage. La moindre difficulté de traduction nous faisait percevoir la nécessité

d'une connaissance approfondie de la culture véhiculée par la langue. Nous avons touché du doigt la terrible question posée par certains linguistes, terrible pour l'unité humaine comme pour l'évangélisation, la question de la possibilité même de la traduction ou la question de la communicabilité des cultures.

Si une langue est un tout, si une culture est un tout, le passage d'une langue ou d'une culture à une autre est à peu près impossible, du moins comme phénomène collectif. Il y a quelques années est paru un livre remarquable sur ce sujet : *Les problèmes théoriques de la traduction* de G. Mounin (Ed. Gallimard); sur les problèmes théoriques de la traduction de la parole de Dieu, il y aurait aussi un livre à écrire, car c'est la catholicité même de l'Eglise qui est en question. Est-il ou non possible de traduire l'Evangile dans toutes les langues de telle façon que ces traductions n'aboutissent pas à des ensembles artificiels qui soient comme des blocs erratiques dans les langues réceptrices ? On peut se poser la question en voyant ce qui se passe aujourd'hui en Afrique, et même ce qui s'est passé pour nous autrefois et qui a donné le langage chrétien de nos langues européennes.

Très souvent, on a renoncé à traduire, et en particulier le vocabulaire propre du langage biblique. On s'est contenté de translittérer, c'est-à-dire de transposer tels quels des mots grecs ou latins. Ces mots avaient un sens par leur position même dans leur ensemble linguistique. Ils n'en ont plus dans les langues de traduction. Ils font figure de pièces détachées bricolées dans un ensemble pour lequel ils ne sont pas faits. Et nous savons bien quelle gymnastique intellectuelle nous est nécessaire pour retrouver le sens originel des mots clés de notre langage chrétien.

Prenons le mot « baptême » par exemple. Il est facile de faire un sermon éclairant en faisant simplement de l'étymologie. Ce qui était évident pour ceux qui parlaient le grec hellénistique, c'est-à-dire la plongée dans l'eau pour imiter le Christ dans sa mort afin de ressusciter avec lui, ne trans-

paraît plus dans le mot « baptême » tel que l'entend le français moyen sortant de l'école primaire.

Il en est de même des sacrements, dont la vocation est d'être d'abord des signes, des manifestations, et qui finissent par devenir objets de commentaires. Quant au vocabulaire de base de notre langage chrétien, resté figé dans sa forme importée du latin au milieu d'une langue qui évolue, il n'est souvent signifiant qu'à force d'explications.

Encore nos langues sont-elles d'origine latine. Quand on sort du monde méditerranéen, par exemple en Afrique noire, le phénomène devient inquiétant. On voit apparaître des formes particulières de « créole chrétien ». Une langue créole est une langue dont la structure linguistique est autochtone et le vocabulaire importé. Ce que j'appelle créole chrétien est une langue ou un sabir où le fonctionnement linguistique est autochtone et où le vocabulaire spécifique est grec, latin ou français d'origine latine ou grecque. Nous avons analysé un certain nombre de catéchismes en langues africaines et nous avons constaté que ce phénomène y est général. Pour donner un exemple précis, voici une phrase entendue dans le commentaire de la consécration d'une église au Sénégal : « Otel bi tabel u sacrifis eucharisti bi ». La construction de la phrase est wolof, mais tous les mots sont importés. Il est vrai que ce n'est pas le privilège du langage chrétien. Un ami sénégalais me disait avoir entendu un homme politique parler dans un discours en wolof de « modification article huit constitution bi », et les journaux parlés africains en langue vernaculaire sont parfois compréhensibles pour qui ne connaît pas les langues en question, alors qu'ils ne le sont probablement pas pour la majorité des locuteurs de ces langues qui ne parlent pas français.

On ne peut se contenter de sourire en constatant un tel phénomène, car il est grave. Grave pour l'évangélisation, grave aussi pour l'avenir humain. Une langue qui n'assimile pas les messages nouveaux est une langue qui meurt, et une langue qui meurt, c'est une culture qui meurt ; une culture

qui meurt, c'est toujours, au moins pour un temps, une régression humaine collective.

On peut réellement se demander si la communication des cultures est possible et si jusqu'à présent l'histoire humaine n'a pas été simplement une succession de colonisations culturelles, y compris beaucoup d'évangélisations. On peut se demander aussi si le phénomène aujourd'hui général de ressourcement aux cultures maternelles n'est pas une réaction de santé devant le nivellement actuel qui tourne au vide culturel et spirituel.

Mais la traduction de la parole de Dieu pose une autre question beaucoup plus grave et proprement théologique : que faut-il traduire pour que la parole de Dieu soit transmise ? On peut être dans l'impossibilité de traduire « agneau de Dieu », « arche d'alliance » parce que cela peut ne rien vouloir dire dans un autre contexte culturel et linguistique que celui de la Bible. Le petit agneau avec la croix entre les pattes qu'on voit parfois sur nos autels et nos bannières ne veut rien dire dans notre univers linguistique et culturel, *a fortiori* dans celui de l'esquimau.

Alors, que faut-il traduire ? Cette question nous ramène à celle du sens : quelle est la signification, quel est le contenu universellement intelligible de la parole de Dieu, et comment peut-on l'exprimer dans toutes les langues ?

Sans doute la parole de Dieu a-t-elle pris corps dans l'histoire et, pour cette raison, l'hébreu, le grec et les univers culturels qu'ils représentent sur une période d'une dizaine de siècles demeurent une référence qu'il faudra toujours explorer dans une véritable « ethnographie du passé » — qu'il faudra *toujours* explorer parce que les résultats de l'exploration ne peuvent jamais être fixés autrement que dans une compréhension elle-même conditionnée par l'univers culturel des explorateurs. Le *Vocabulaire de théologie biblique* est à ce titre significatif. On y sent sous-jacente une théologie qui reflète un certain état de la vie culturelle et de la réflexion religieuse françaises, ce qui la rend inintelligible à qui n'y

baigne pas, alors qu'elle est, pour qui y baigne, un excellente introduction à l'intelligence des Ecritures.

Si l'univers culturel de la Bible est le lieu d'incarnation de la parole de Dieu, ce qui nous intéresse et ce qui intéresse les hommes qui attendent l'Evangile, ce n'est pas l'ethnographie du passé en elle-même, c'est le contenu, c'est le sens. Comment l'exprimer en des langues non encore évangélisées pour que l'Evangile soit accessible à ceux qui les parlent ? Que faut-il exprimer dans ces langues pour que ce sens soit perceptible ? La même question se pose d'ailleurs dans les langues qui servent de véhicule à l'Evangile depuis des siècles, et c'est bien pourquoi nous nous interrogeons sur le langage.

Ce sont là de redoutables questions sur lesquelles de plus en plus les théologiens devront se pencher, d'autant plus que ce sont les formulations chrétiennes des problèmes du langage et de la communication qui sont aujourd'hui au cœur de notre univers culturel.

Peut-être me permettra-t-on de proposer sur ce sujet quelques réflexions personnelles, réflexions qui ont cheminé dans mon esprit à partir du travail pratique de traduction que je viens d'évoquer et que je livre ici à l'état brut.

## LANGAGE, CULTURE ET FOI

Le langage apparaît à la fois comme un outil, comme une structure sociale fondamentale, comme une structure mentale non moins fondamentale. Or aujourd'hui ces diverses fonctions sont en train de se désarticuler, de devenir autonomes les unes par rapport aux autres.

Sans vouloir faire des théories sur les origines du langage, on peut facilement imaginer que les hommes se sont mis à parler, entre autres choses, pour échanger les informations nécessaires au travail en commun, à la chasse où à la guerre, pour échanger des informations *utiles*. C'est le langage outil, dont nous aurons à reparler.

A partir du moment où il existe dans un groupe humain donné, le langage apparaît comme une structure sociale

élémentaire. Parler la même langue structure un groupe d'une certaine façon, au même titre que se marier suivant certaines normes ou adorer Dieu selon certains rites. Le simple fait de pouvoir communiquer pour l'essentiel à travers un langage commun crée des liens qui rapprochent les hommes. Les frontières linguistiques sont plus difficilement franchissables que les frontières ethniques ou sociales, quand elles ne coïncident pas.

En créant des liens, le langage conditionne de la même manière les hommes qui le parlent. D'abord parce que l'apprentissage du langage est la première éducation, la première structuration mentale. En apprenant à parler, l'enfant est déjà situé pour la vie dans une certaine vision du monde. Et tout au long de la vie, nous sommes tous conditionnés par la ou les langues que nous parlons et qui nous permettent de saisir immédiatement certaines significations et nous empêchent d'en percevoir d'autres.

Inventé par les hommes pour servir à l'intercommunication, le langage apparaît donc comme une structure déterminante, comme un donné quasi naturel à partir de quoi l'homme peut se faire lui-même. Dans le passage de la nature à la culture qui est le fait même de l'homme, le langage est à la transition : du côté de la nature, car pour tout homme il est déjà là, du côté de la culture, car c'est en lui qu'elle s'élabore.

Nous sommes tellement habitués à l'exercice naturel de la parole que nous ne réfléchissons guère à ce qui se passe quand nous parlons. Nous manipulons des arrangements de sons, c'est-à-dire une certaine organisation de la nature. Mais pourquoi le faisons-nous ? A la fois pour échanger des informations utiles, pour nous organiser en vue de vivre en commun et aussi parfois pour accéder à une communion dans ce qui donne sens à nos vies. La maîtrise de la nature, l'organisation de la vie en société et la communion dans le sens, à tous ces niveaux le langage joue son rôle.

Aujourd'hui, pour maîtriser la nature, nous utilisons de plus en plus un langage particulier, le langage mathématique, langage universel qui permet d'ordonner les choses, de les

situer les unes par rapport aux autres et de les réduire à des propositions qui permettent l'intelligence nécessaire pour organiser et maîtriser.

L'organisation de la société est de plus en plus à base économique, à base d'échanges de biens et de services, dans la recherche d'un équilibre vérifiable parce que quantifiable. Cette organisation est devenue tellement complexe qu'il a fallu mettre au point un nouveau langage pour la dominer. La quantité d'informations nécessaires pour les opérations les plus élémentaires d'une économie d'échange est devenue telle que seul le langage électronique permet de la traiter. De là est née l'informatique.

Reste alors l'homme lui-même, l'accès aux significations qui étaient autrefois naturellement contenues dans le langage et la communication ou la communion des hommes en elles. A force de vivre dans un monde où les affaires sérieuses qui sont de plus en plus prenantes sont traitées en langage mathématique ou électronique, aurons-nous encore un langage pour nous communiquer ce qui donne sens à tout le reste ? C'est la question qu'on peut se poser lorsqu'on voit combien le langage religieux, et même proprement chrétien, devient étrange, aussi étrange que le langage poétique depuis le surréalisme.

Si on regarde un peu en arrière vers les univers à taille humaine des sociétés fortement structurées, on découvre que le langage n'y était qu'un élément d'un ensemble assez cohérent pour permettre à chacun d'y trouver son milieu vital. Un langage n'est qu'un élément d'une culture, et une culture est l'espace humain d'un groupe en cours d'humanisation collective.

Nous sommes dans un monde où le seul espace humain possible est devenu commun à toute l'humanité. Nous entrevoyons la possibilité d'une suffisante maîtrise de la nature pour assurer notre survie collective. Nous entrevoyons de plus loin la nécessité d'une organisation de notre vie collective qui donne à chacun sa chance d'être homme.

Ce que nous voyons de moins en moins, c'est ce qui peut donner un sens à cette aventure collective. Ici nous débouchons sur des problèmes de vie spirituelle, mais nous retrouvons la question du langage. Nous n'avons peut-être pas grand chose à nous dire les uns aux autres au niveau des significations, mais nous n'avons guère non plus de langage pour nous le dire.

L'exemple chrétien est ici encore significatif. Dieu sait l'admirable travail qui a été fait en exégèse, en liturgie. Et pourtant la liturgie en français est encore affligeante parce que nous sommes encore condamnés à dire des textes, des paroles qui ne veulent rien dire à moins d'une gymnastique intellectuelle qui n'est pas à la portée de tout le monde, à lire des textes français qui sont aussi incompréhensibles au Français moyen que des textes latins ou hébraïques.

Pourquoi n'y a-t-il pas de langage signifiant pour transmettre des significations vivifiantes et y faire communier des groupes humains ? Nous débouchons peut-être ici sur la question fondamentale du langage. Le langage est à la fois structure et vie. Il est une mécanique cohérente qui permet à des consciences de communiquer entre elles. Mais pour que des consciences communiquent, il faut qu'elles soient déjà en communion. Le langage est d'abord vie, il naît de la vie, il s'enracine en elle. Il n'exprime que ce qu'il doit exprimer. Il ne peut faire communiquer que ce qui doit se communiquer, ce qui ne peut pas ne pas se communiquer, ce qui vit.

Un langage est un élément d'une culture, et une culture c'est d'abord une vie en commun, une certaine qualité de communion créatrice. Dans un équilibre relatif de civilisation — je ne pense pas à ce qu'on appelle les grandes civilisations, je pense aux civilisations paysannes — cette communion créatrice ou tout simplement conservatrice est donnée d'emblée. On y naît, on y accède comme naturellement à une certaine vision du monde et de sa situation dans le monde, devant les autres et devant Dieu.

Dans le monde en transition où nous sommes, et qui m'apparaît comme une civilisation sans culture, si l'expression peut

avoir un sens, chacun doit accéder par lui-même, dans une relative solitude, à ce sens des choses et de la vie, à cette sagesse qui est l'âme de la culture. Parce qu'il n'y a pas de communion vécue explicitement au niveau du sens des choses, il n'y a pas de langage pour faire exister cette communion. La crise de l'art, la crise de la poésie et la crise du langage, c'est la crise de croissance d'un monde où l'homme s'est donné très vite un outillage nouveau démesuré par rapport à tout ce qu'il possédait auparavant. Dire crise de croissance, c'est dire ouverture sur l'avenir. On peut faire la même analyse que les nostalgiques du passé et pourtant regarder en avant, mais sans illusions : l'humanité en a pour des générations à digérer les progrès qu'elle est en train de faire dans la maîtrise de la nature. Elle en a pour des générations à se donner des langages qui lui permettent de communier à nouveau dans une naturelle transmission de messages par lesquels les hommes s'appellent les uns les autres à être hommes et à l'être en plénitude.

L'humanité a surmonté d'autres crises de ce genre, à commencer par l'invention même du langage, pour ne pas parler de la cuisine ou de l'agriculture. Mais pour surmonter celle-ci, il faudra que partout en elle, des hommes et des communautés vivent intensément au niveau du sens, au niveau de l'âme profonde, et inventent les langages qui leur permettent de communiquer leur flamme et leur souffle. Car c'est d'une forte dose de significations que l'humanité a besoin aujourd'hui. Pour que des langages deviennent possibles, encore faut-il qu'il qu'il y ait quelque chose à transmettre.

La Tour de Babel ne représente pas seulement un moment mythique de l'histoire humaine, mais peut-être aussi des moments significatifs de l'aventure humaine. La confusion des langues peut n'être que l'envers d'une recherche tâtonnante de communication et de communion. Mais avant que ne redevienne possible la communication dans une culture partagée à la dimension qui est aujourd'hui celle de notre vie collective, sans doute vivrons-nous une longue période de régression

culturelle[1], de déculturation, tandis que chemineront les valeurs et s'inventeront les langages d'une nouvelle culture, peut-être universelle.

Pendant cette période de crise, il est probable qu'on verra se confirmer le mouvement actuel — que certains qualifient un peu légèrement de folklorique — de ressourcement aux cultures locales. Tous ceux qui ont été soumis à une déculturation du fait d'une culture ou d'une langue conquérante sont portés instinctivement à chercher des raisons de vivre dans leur tradition originelle et dans leur mémoire collective, quand ils ont constaté que la culture conquérante les laissait vides et sans horizons.

Le mouvement actuel de retour aux sources dans l'Eglise est du même ordre. Qu'il soit l'œuvre du Saint-Esprit n'enlève rien à son caractère humain de recherche d'identité. Peut-être faut-il replonger dans les mythes pour retrouver la signification vécue des mythes et des rites.

Mais le ressourcement culturel deviendrait une mystification s'il ne donnait naissance à une nouvelle culture, c'est-à-dire à une nouvelle expérience collective où les significations soient vécues en cohérence avec le travail et avec l'organisation de la vie en société. De même, le ressourcement biblique ne donnera naissance à un renouveau de la vie chrétienne que s'il aboutit à la création de nouveaux langages où tout un peuple pourra de nouveau s'y reconnaître, exister ensemble. Il vaudrait mieux d'ailleurs parler de peuples au pluriel, car il n'y aura plus de catholicité que dans une diversité qui ira s'accentuant.

Si le problème du langage n'est pas près de cesser de nous tourmenter, celui du langage de la foi nous obligera de plus en plus à repenser le rapport de la foi et de la vie, de l'Eglise et du monde. Car le langage, c'est la culture, c'est la vie. A

1. Quand je parle de régression culturelle, je pense à tous ceux qui, du fait de la disparition de l'univers culturel reççu de leur passé ou de leurs parents, se trouvent livrés à eux-mêmes sans avoir l'outillage intellectuel nécessaire pour façonner la nouvelle culture que le monde ne leur propose pas encore.

partir du moment où la révélation et la foi s'expriment en langage humain, elles entrent dans les structures de la réalité humaine en devenir dans le monde. Une foi qui parle est une foi présente au monde, informant une culture et informée par elle. Un langage chrétien — religieux ou non — est un langage à travers lequel toutes les dimensions de la vie humaine, de la dimension cosmique à la dimension divine, coexistent dans la cohérence d'un univers. Au-delà des distinctions qui étaient nécessaires, il nous faudra bien retrouver l'unité sans laquelle il n'y a ni langage, ni culture, ni Eglise — non au sens d'Eglise universelle, mais au sens premier de « deux ou trois rassemblés en mon nom ».

Du fait même de l'impulsion donnée par le Concile au renouveau liturgique, à la diversification liturgique et à la traduction de la parole de Dieu, les problèmes du langage vont être au cœur de notre vie en Eglise, comme ils seront au cœur de notre vie en société.

On pourrait être tenté de se dire que ce sont là questions bien secondaires dans un monde où, pour une partie de l'humanité, il ne peut être question que de survie. Si c'est vrai en urgence, ce ne l'est pas en importance. Car la survie elle même est conditionnée par les raisons de vivre et les raisons de vivre se trouvent d'abord dans le langage. L'humanité n'arrivera à créer le monde qui lui est nécessaire pour sa survie collective que dans la mesure où elle sera animée par un souffle créateur capable de la mobiliser. Le développement n'est pas simplement une question de mécanismes économiques, il est probablement d'abord une question de vitalité à diffuser dans toutes les réalités humaines, en évitant de les désintégrer par une transplantation de modèles culturels déjà fossilisés.

Le langage est comme le corps collectif de l'humanité, comme le tissu à travers lequel communiquent des consciences qui ne sont jamais au monde qu'à travers un corps, qui ne sont jamais au monde que dans leur communication. Le langage est comme un sixième sens que l'humanité s'est donné pour exister dans une plus réelle présence au monde et une plus réelle communion.

Sans doute le langage est-il souvent source de malentendus. Le langage sert autant à se défendre, à se voiler qu'à s'ouvrir à autrui. Le mensonge et la dissimulation savent se servir du langage, mais un jour où l'autre, la vie l'emporte, qui est communion, et l'aveu devient alors le sommet du langage, où une personne s'ouvre, s'avoue, se livre à une autre personne pour exister avec elle et par elle.

Même si les fonctions utilitaires des langues naturelles sont assumées progressivement par de nouveaux langages ou de nouveaux codes qui ont quelque chose d'inhumain par leur caractère mécanique extrême, il restera toujours à inventer les langages de notre communion. Le langage de l'image multiplie les possibilités de communication, mais un jour ou l'autre le langage articulé redevient nécessaire pour accomplir la communion et l'expliciter dans une prise de conscience réciproque.

Aujourd'hui, le monde entier est le champ d'une gigantesque acculturation. Que la communication des cultures soit ou non théoriquement possible, les échanges entre les hommes de culture différentes se multiplient. Que cette acculturation soit facteur de progrès ou non, en développement solidaire comme en catholicité ou en œcuménisme authentique, cela dépend largement de nous, de l'effort que nous ferons pour injecter du sens dans notre existence collective et pour l'exprimer de telle façon qu'il puisse être partagé.

Même s'il devient progressivement comme une seconde nature à mesure qu'il s'élabore, le langage est toujours création de l'homme. En se donnant les langages qui lui sont nécessaires, l'humanité se fait elle-même. L'homme se fait dans l'intériorité, la communication interpersonnelle et la maîtrise du monde qui tout entier doit devenir son langage. L'homme s'exprimera exhaustivement en faisant de l'univers entier le langage et le corps de son humanité, en réponse à l'appel créateur de Dieu qui l'invite à être créateur avec lui.

Vincent COSMAO, o. p.

# LES DISQUES

## Expression de la foi et nouveau langage musical

Si durant tant de siècles la musique s'est presque confondue en Occident avec la musique d'Eglise, la situation a aujourd'hui bien changé. Les grands bouleversements qui ont marqué cet art au début du XXe siècle n'ont fait à peu près aucune part à cette catégorie d'œuvres, et l'on peut énumérer les noms de bien des chercheurs ou de compositeurs d'avant-garde sans pouvoir mettre en face le moindre titre d'une composition inspirée, de près ou de loin, par des préoccupations religieuses. Aussi est-il bien normal de fêter dans cette chronique deux œuvres qui enfreignent cette quasi-loi.

Christophe Penderecki a écrit sa *Passion* entre 1963 et 1966, à la suite d'une commande destinée à célébrer le 700me anniversaire de la Cathédrale de Münster. Mais il avait déjà auparavant composé différentes pages trouvant leur prétexte ou leur texte dans le domaine religieux : *Psaumes de David*, *Stabat*, etc. Musicien croyant, Penderecki, aujourd'hui âgé de 35 ans, a voulu ici faire œuvre liturgique. Ceci est sensible non seulement dans l'emploi de la langue latine et le recours au texte évangélique, mais encore dans l'usage abondant de passages de l'Ancien Testament qui figurent dans la liturgie eucharistique ou dans les prières du bréviaire lors de la Semaine Sainte. C'est de cette même intention que relève l'introduction, vers la fin de la *Passion*, du *Stabat*. Il est d'ailleurs incontestable que la langue latine a servi le musicien, lui permettant des effets sonores et des recherches dans le traitement vocal, dont les résultats sont excellents.

Penderecki entend encore faire œuvre traditionnelle. En exécutant sa commande, il avait dans le cœur et la mémoire les chefs d'œuvre qu'aux XVIIe et XIIIe siècles de grands artistes comme Schütz, Telemann, Hændel et surtout Jean-Sébastien Bach ont écrits. La division en deux parties, l'une consacrée à la Passion, l'autre à la Mort du Christ, l'emploi alterné de récitatifs, d'airs de solistes et d'interventions des chœurs, les larges commentaires de l'histoire évangélique au moyen de textes bibliques, l'unité profonde qui se dégage de tout cela, voila autant de marques de cette intention qui permettra désormais aux historiens de la musique religieuse d'ajouter le XXe siècle et Penderecki à l'énumération des époques et des musiciens qui ont bien servi cette forme musicale.

Alors, sommes-nous réellement en présence d'une œuvre de notre temps ? Sans doute est-il difficile d'attribuer à Penderecki une manière personnelle, comme par exemple à Olivier Messiaen dont l'harmonie, la rythmique ou la coupe des phrases relèvent d'un système bien déterminé. L'originalité du compositeur polonais est dans la synthèse qu'il opère entre les multiples éléments que lui offre l'évolution de la musique contemporaine : de ce point de vue, on peut le comparer à un musicien comme Carl Orff. Plus précisément, ce qui nous paraît remarquable ici, c'est le jeu des timbres, plus nouveau dans le traitement des cordes que des instruments à vent ; c'est le choix de rythmes en parfaite convenance avec les moments qu'ils sont chargés de structurer; c'est l'emploi d'harmonies elles aussi efficaces ; davantage encore, c'est un maniement des voix qui, sans aller jusqu'aux limites explorées par un Berio, use de toutes les possibilités offertes par les sonorités du latin et par le intentions du texte : à cet égard les récitatifs où se superposent et se combinent le récitant, les solistes et les chœurs sont autant de pages réussies et poignantes. De ce fait nous avons là un ouvrage qui nous paraît très susceptible d'ouvrir les portes à tout amateur qu'effraie un peu le monde surprenant de la musique contemporaine. Mais avant cela, c'est une œuvre spirituelle de grande portée. Les solistes polonais, les chœurs et l'orchestre Philharmonique de Cracovie sous la direction de H. Czyz, qui sont les créateurs de la *Passion* de Penderecki, l'interprètent sur ces disques d'une manière parfaite (PHILIPS 802.771/2 AY).

Si cette œuvre a reçu un accueil très favorable de ceux qui l'ont entendue, il n'en va pas de même pour la *Messe de l'Arbresle* de Michel Puig, qui a suscité des mouvements divers. Cette Messe, dont l'élaboration n'est pas achevée, a été jouée pour la première fois en 1966 dans l'église construite près de Lyon par Le Corbusier, au cours d'une session organisée par le Centre de recherches du sacré.

Le sens en est peut-être donné par le texte de Jérémie qui figure dans l'un des deux enregistrements : le prophète se sent comme « emmuré », tant Dieu lui parait loin et sa solitude totale. Le compositeur a voulu traduire le sentiment de l'homme d'aujourd'hui enfermé dans un monde où tout semble le séparer de son Seigneur, où, selon une formule courante, « Dieu est mort ». D'où le climat de solitude angoissée qui caractérise toutes les parties vocales : dans le *Kyrie* et le *Sanctus*, le traitement des voix évoque la désolation et la peur qui engendrent la supplication ; *l'Agnus Dei* est écrit en valeurs longues qui lui confèrent un aspect un peu différent et une allure plus statique. Il ne faut pas oublier qu'avant cette œuvre, ou en même temps qu'elle, Michel Puig est l'auteur d'un opéra de chambre sur la torture, *Stigmates* (NOUVELLES IMAGES 347) et d'un opéra contre la bombe atomique, *Provisoires Agglomérats*. Ceci montre le constant souci de traduire le sentiment de son frère, l'homme d'aujourd'hui. Les seuls

instruments sont des percussions : tapan, zarb, vibraphone, etc. *Entrée, Méditation, Offertoire, Communion, Sortie* sont confiés à ces instruments en attendant que le compositeur leur ait trouvé leur forme définitive.

Un premier enregistrement, édité par les Nouvelles Images (45 - Lombreuil), comporte toutes ces parties. La prise de son leur confère un caractère assez analytique : les voix ont été captées de très près et l'on saisit parfaitement l'écriture de l'auteur (NOUVELLES IMAGES 346). Un second disque nous est proposé par le Studio SM. Il insère la Messe de Puig dans l'ensemble de la célébration, comporte la Prière, les trois Lectures, la Prière des Fidèles, la Préface, le Pater, mais surtout il nous livre un état postérieur du texte, dans lequel le musicien a enrichi *l'Entrée* en ajoutant un trombone à l'instrument à percussion (tapan) qui en était chargé primitivement et a composé un *Gloire à Dieu* proclamé sur un fond sonore constitué de cellules vocales et instrumentales. La prise de son est différente : le vibraphone est privilégié, les voix sont davantage à l'arrière-plan et l'effet général est plus fondu et par suite plus mystérieux (STUDIO SM 30-C-250). Dans l'un et l'autre cas, les mêmes interprètes sont dirigés par le compositeur. Certes ce n'est pas là « la » Messe de demain, mais c'est un trop rare témoignage d'un musicien cherchant à faire entrer dans la liturgie tout l'acquis technique et expressif de ces vingt dernières années. Souhaitons à cet effort passionnant et réussi de décider davantage de musiciens contemporains à apporter leur pierre à cet édifice nécessaire.

Henri LAXAGUE et François SANSON

---

# LES LIVRES

## I. ECRITURE SAINTE

E. Lipinski, *Le poème royal du psaume LXXXIX 1-5 ; 20-38* (Cahiers de la Revue Biblique 6), Paris, Gabalda, 1967, 110 p., 37 f.

Profitant de la publication, par J. T. Milik, d'un fragment du psaume 89 découvert dans la grotte 4 de Qûmran (cf. *Revue Biblique*, 1966, p. 94-106), l'auteur s'attache à montrer que les versets 1-5 et 20-38 constituent « un poème primitivement distinct, qui touche à l'idéologie royale de l'ancien Israël » (p. 9) ; l'hymne cosmique des v. 6-19, primitivement indépendant, et la sombre élégie des v. 39-52 qui présuppose le poème royal, furent très probablement intégrés postérieurement à la pièce primitive qui, outre son préambule, est composée de sept strophes.

On a souvent soutenu que le Ps. 89, 20-38 était un oracle cultuel ; et pour ce faire, l'on tablait sur le v. 20 a. Or E. Lipinski ne voit dans ce verset qu'un « raccord secondaire, ajouté après l'insertion dans le poème de l'hymne cosmique » (p. 83). Le culte n'est pas le *Sitz im Leben* du chant original ; c'est à la cour royale de Jérusalem qu'il faut chercher l'auteur — sans doute Eytan l'Ezrahite —, un poète appointé qui travaillait pour le roi. L'idéologie royale, si bien explicitée dans ce poème, fut reprise par *2 Sam.*, 7, 14-16 : les passages les plus formels de la prophétie de Nathan semblent bien dépendre du chant original et le résumer (cf. p. 70, 76-77).

Un autre point mérite attention. Se fondant sur le fragment 4 Q. Ps. 89, Lipinski place le v. 26 immédiatement avant le v. 23 ; contrairement à l'interprétation courante qu'on en donne (par exemple dans la Bible de Jérusalem), ce verset ne ferait pas allusion aux frontières du royaume davidique, mais à l'emprise conférée par Yahvé à David sur Yam-Neharot, c'est-à-dire sur les forces du Chaos. Enfin, les données orthographiques, de même que certains archaïsmes tels que celui que nous venons de mentionner, nous interdisent de reculer la composition de ce poème royal après 850 av. J. C., et l'auteur pense pour sa part que rien n'empêche de fixer cette date dans la seconde moitié du x^me^ siècle. Voilà donc une nouvelle étude qui vient heureusement étayer la thèse déjà ancienne de Gunkel qui refusait une date trop récente pour la majorité des psaumes royaux.

Hugues Cousin

A.-M. Roguet, *Le miel du rocher ou la douceur des psaumes* (Coll. L'Esprit liturgique 27), Paris, Ed. du Cerf, 1967, 236 p., 14,40 f.

Voilà un ouvrage que l'on peut, sans faire violence au texte, recenser dans une section d'Ecriture Sainte. Si en effet le but poursuivi par le P. Roguet est de nous permettre de comprendre les psau-

mes « avec l'intelligence du cœur » (p. 11), et par là d'aider prêtres et laïcs à découvrir, dans la prière, « le miel du rocher » (Ps. 81, 17). la méthode n'est nullement arbitraire et repose sur l'une des possibilités de lire l'Ecriture : il s'agit de dégager le sens spirituel, lequel « se dégage du sens littéral et le prolonge en vertu du principe de la préfiguration »(p. 107).

L'intérêt majeur de ce livre est, nous semble-t-il, de relire le psautier à la lumière de la Tradition la plus ancienne de l'Eglise et, tout spécialement, des relectures qui en sont faites par le Nouveau Testament. Bien des psaumes gagnent à être médités quand on a, par exemple, à l'esprit, les citations fournies par les kérygmes des *Actes*. Si « la christologisation par en haut » (p. 108) est aisée puisque Jésus est Seigneur et qu'il est ainsi identifié à Yahvé, « la christologisation par en bas » peut aussi s'appliquer, en raison de l'humanité du Messie, aux psaumes du juste et du persécuté. Signalons aussi qu'on trouvera en fin d'ouvrage des fiches signalétiques sur les 150 psaumes.

Hugues COUSIN

Frank MICHAELI, *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie* (Commentaire de l'A. T. XVI), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967, 370 p.

Dans la série des grands commentaires de l'Ancien Testament, qui paraît malheureusement bien lentement à notre gré, le pasteur Frank Michaeli, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, traduit et commente des livres qui, habituellement, ne passionnent pas les lecteurs. Il nous semble pourtant que son travail est de nature à aider réellement le chrétien d'aujourd'hui à saisir l'actualité permanente de ces pages inspirées. Cela tient sans doute au genre délibérément adopté pour le commentaire : réduisant le plus possible les références explicites aux travaux scientifiques (sans toutefois les négliger pour ses propres prises de position exégétiques), l'auteur rassemble en quelques paragraphes l'essentiel d'un commentaire solide. La lecture de son ouvrage devient de la sorte relativement aisée, même pour le non spécialiste, à condition toutefois que ce dernier accepte de faire un travail sérieux.

René BEAUPÈRE

Joachim JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris, Ed. du Cerf, 1967, 525 p., 56 f.

Dans la série des « Etudes annexes de la Bible de Jérusalem », cet ouvrage prend place à côté de celui du P. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament.* Comme ce dernier, c'est un livre de base. Après l'avoir lu on n'ignore plus rien de la situation économique et sociale de Jérusalem au temps du Seigneur. Et l'on admire l'extraordinaire érudition de l'auteur, en particulier sa connaissance de la littérature rabbinique. Aucun exégète ne pourra se dispenser de travailler ce maître livre (mais beaucoup utilisaient sans doute déjà l'œuvre originale parue en allemand dès 1923-1937 et, en troisième

édition complètement révisée, en 1962). Quant au non spécialiste simplement soucieux de comprendre les allusions de l'Evangile, en fréquentant J. Jeremias, il acquerra une connaissance du milieu historique et sociologique des origines chrétiennes qui l'aidera puissament à rendre plus savoureuse sa lecture des Ecritures.

René BEAUPÈRE

S. LEGASSE, *L'appel du riche (Marc 10, 17-31 et parallèles). Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux* (Verbum Salutis, Collection annexe 1), Paris, Beauchesne, 1966, 296 p., 30 f.

Le P. Légasse nous offre un volume dont l'actualité n'échappera à personne. A l'heure où l'Eglise se penche vers ses origines pour purifier son visage, il importait qu'un exégète lise pour nous les textes évangéliques qui étayent traditionnellement la pauvreté religieuse. Il le fait avec une technique rigoureuse et classique.

Il s'agit tout d'abord de retrouver la signification de l'épisode primitif ; celui-ci se trouve « conservé à peu près intact » en *Mc*, 10, 17-22 (p. 81) ; Jésus appelle un homme à le suivre et exige de lui des sacrifices « pour le consacrer, dans l'intimité du groupe restreint qui l'entoure, à l'annonce du Royaume de Dieu » (p. 257). Puis le P. Légasse s'attache à nous montrer l'originalité de chacune des recensions synoptiques afin de nous faire percevoir comment la théologie de chaque évangéliste tente de rendre compte des problèmes posés aux communautés chrétiennes du premier siècle. Si *Mc* et *Lc* ne sont nullement oubliés, c'est à *Mt* surtout que s'intéresse l'auteur. Il lui faut donc analyser les thèmes matthéens de la perfection et du détachement tels qu'ils s'expriment dans le Sermon sur la Montagne, avant d'en revenir à notre péricope. Une conclusion essentielle se dégage de cette étude ; tout d'abord, l'expression « suivre Jésus » a perdu son caractère d'appel fonctionnel : cette terminologie recouvre désormais « la vocation chrétienne sans plus » (p. 83). D'autre part, il n'est pas possible de fonder, sur l'analyse littéraire qui dégage un dialogue en deux temps entre Jésus et le jeune homme riche (être bon : v. 17 ; puis être parfait : v. 21), une double morale ou un « double degré de vie chrétienne » (p. 235) ; en effet, l'observation des commandements, c'est-à-dire l'accomplissement de ce qui est bon, et être parfait sont « une seule et même conduite » (p. 191). Ainsi la pauvreté, pour *Mt*, ne représente pas une voie meilleure et plus sûre qui serait l'objet d'un conseil évangélique ; c'est « la condition absolue de l'obligatoire perfection » pour tout chrétien, « chaque fois que la conservation des biens devient obstacle au salut » (p. 207).

Dans un dernier chapitre où il étudie explicitement les rapports de notre péricope avec l'état religieux, le P. Légasse montre que la théologie des « conseils » se justifie scripturairement, sans que l'on soit en droit de la rattacher à notre épisode comme à son fondement direct. C'est donc avec grand intérêt que l'on lira cette étude ; son caractère technique, en particulier son abondante bibliographie, ne devrait pas être un obstacle pour ceux qui sont moins initiés à l'exé-

gèse, dans la mesure où la disposition typographique indique les lignes de force indispensables pour cerner le sujet, et les études complémentaires qui permettront d'étayer de façon plus précise les analyses dégagées.

Hugues COUSIN

R. P. MARTIN, *Carmen Christi ; Philippians II, 5-11 in recent interpretation and in the setting of early christian worship* (Society for New Testament studies, Monograph series 4), Cambridge, University Press, 1967, 364 p., 10,50 doll.

L'hymne des *Philippiens* est certainement de ces textes du Nouveau Testament avec lesquels la conscience chrétienne aujourd'hui peut avoir le plus d'affinités. L'étude très documentée que R. P. Martin lui consacre ne vient pas seulement s'ajouter à une liste déjà fort longue d'ouvrages qui tentent de cerner le mystère de ce passage ; elle s'attache à l'examen des analyses littéraires et des interprétations tentées depuis le début de siècle. Ce remarquable travail de classification est d'autant plus intéressant que l'auteur ne reste pas neutre et que, derrière la trame de l'examen attentif des diverses opinions, se dessine fort clairement l'interprétation personnelle d'un homme qui sait très bien ce dont il parle.

Hugues COUSIN

Gerhard LOHFINK, *La conversion de saint Paul, démonstration de la méthode récente des sciences bibliques à propos des textes* (*Actes 9, 1-19 ; 22, 2-21 ; 26, 9-18*), trad. de J.-L. Klein (Coll. Lire la Bible, 11), Paris, Ed. du Cerf, 1967, 144 p., 10,80 f.

Les croyants doivent se familiariser avec « l'éventail de formes de la vérité historique qui se placent toutes entre les deux extrêmes : fait historique — fait non historique » (p. 11) ; la compréhension de la Bible passe par ce chemin. C'est pourquoi, déclare G. Lohfink, « notre but primordial est de montrer le rapport entre les termes d'expression littéraires et la vérité historique » (p. 13). Les trois textes des *Actes* qui relatent la conversion de Paul serviront de champ d'expérience à cette démonstration. Après une rapide lecture des textes qui soulève les divergences entre les trois recensions de Luc ainsi qu'avec les données des épîtres pauliniennes, l'auteur montre que ni l'exégèse concordiste, ni la pure critique littéraire ne peuvent rendre compte du problème ; il en vient alors à dévoiler les schèmes littéraires dans lesquels se moula la rédaction lucanienne et termine en montrant la signification théologique que Luc a conférée à la conversion de l'Apôtre.

La démarche est classique pour ceux qui, depuis vingt ans, pratiquent la « Redaktiongeschichte » ; mais, outre l'intérêt d'un tel ouvrage pour le grand public, les lecteurs déjà familiarisés avec le Nouveau Testament trouveront là quelques vues neuves sur ces trois récits des *Actes* ; l'on sait de plus que la critique récente n'a guère encore travaillé dans ce secteur. Il faut donc recommander cette monogra-

phie qui est d'une lecture agréable. L'on s'étonnera seulement que G. Lohfink tienne encore la position simpliste selon laquelle la théorie des deux sources résout la question synoptique « d'une manière élégante et satisfaisante » (p. 50-51).

Hugues COUSIN

## II. LITURGIE

A. HAMMAN, *Liturgie et Apostolat* (Coll. L'Esprit liturgique 24), Paris, Ed. du Cerf, 1964, 144 p., 6,90 f.

Dès le début du mouvement liturgique, certains esprits ont craint que l'attention portée à la liturgie ne détournât les prêtres et les laïcs des tâches urgentes de l'apostolat et l'engagement missionnaire. Ces craintes pouvaient, semble-t-il, trouver des fondements dans le danger d'exclusivisme, inhérent à tout renouveau, ou dans la constatation de déviations évidentes. A leur manière, cependant, ces appréhensions manifestaient une méconnaissance de la nature profonde de la liturgie.

Le livre du P. Hamman, qui repose sur une très grande connaissance des origines de la prière chrétienne et sur un dialogue éprouvé avec des théologiens, des pasteurs et des laïcs, veut écarter un faux problème : celui qui prétend voir une opposition entre « liturgie et action », entre « prière et apostolat ».

Ce n'est pas d'une manière abstraite que l'auteur évacue ce dilemme, mais à partir d'une présentation fort suggestive de l'histoire de la liturgie et des exigences pastorales actuelles. Cette mise en rapport de l'Eglise des premiers chrétiens et de l'Eglise d'aujourd'hui se révèle d'une grande richesse.

Au terme de ce livre, nous découvrons que l'expérience chrétienne n'est pas une vie qui maintiendrait, de façon artificielle, deux exigences : un engagement humain et un dégagement spirituel. L'Eglise qui célèbre la liturgie est aussi celle qui se situe au cœur du monde, parce que, dans son expérience, les signes reçus du Christ ont leur pleine vérité, si on ne les dissocie pas de leur corollaire humain d'authenticité.

Dominique DYE

B. KLEINHEYER, *La messe aujourd'hui* (Coll. L'Eglise en son temps, Initiation), Paris, Ed. du Centurion, 208 p., 12 f.

Après tant d'initiations à la messe, on serait tenté de se demander ce que peut apporter un nouvel ouvrage sur le sujet. Il importe donc de signaler immédiatement un des principaux mérites de ce livre : son souci de parler du mystère de l'Eucharistie avec les « mots de tous les jours ».

Dans son ensemble, l'auteur conduit ce projet avec habileté et discrétion, évitant de nous fournir une introduction au rabais. Il connaît l'histoire complexe de la messe et sait présenter, lorsque cela apporte un éclairage intéressant, les richesses de la Tradition. En

même temps, la vie et les préoccupations du croyant d'aujourd'hui affleurent comme autant de questions face à ce qui pourrait paraître une « cérémonie » ou un « rite vide de sens ».

L'auteur a le don de faire les rapprochements d'où peut jaillir la lumière. Il sait aussi situer les éléments à leur place et permettre ainsi une approche respectueuse du mystère.

Le théologien pourrait, certes, se permettre de poser des questions ou d'apporter des nuances. Pourquoi l'auteur adopte-t-il un plan (liturgie eucharistique, liturgie de la Parole), qui ne rejoint pas la progression « pédagogique » et « économique » de la messe ? Pourquoi cette attention excessive aux détails, qui risque de gêner la progression de la réflexion ? Pourquoi cette insistance sur des rites dont on savait déjà, à l'époque, qu'ils allaient disparaître du rituel de la messe romaine ?

A toutes ces questions, B. Kleinheyer pourrait répondre en disant qu'il s'agit d'un fait : les rites de la messe, se compliquant et s'enchevêtrant au cours de l'histoire, celle-ci apparaissait trop souvent, jusqu'aux dernières réformes, comme une succession de petits éléments qui n'étaient pas pris à l'intérieur d'un grand rythme.

La réponse qu'il nous semble plus opportun de suggérer, c'est que l'Eucharistie n'est pas un « signe statique ». Sa simplicité et sa richesse sont telles que chaque génération y pénètre de manière différente. On ne peut que féliciter l'auteur d'avoir voulu aider les croyants d'aujourd'hui à vivre, aujourd'hui, la messe, de manière plus plénière et plus rayonnante.

Dominique DYE

Louis BOUYER, *Architecture et liturgie* (Coll. L'Esprit liturgique 28), Paris, Ed. du Cerf, 1967, 128 p., 11,40 f.

Si on devait apprécier l'opportunité ou l'impact historique d'un livre à la dimension du volume ou au nombre de pages, cet ouvrage risquerait de passer inaperçu et ce serait un grand dommage.

Dans ce petit livre, le P. Bouyer examine les diverses formes qu'ont prises les lieux de la prière chrétienne, en commençant par les synagogues, d'où sont sorties tout naturellement les premières églises. La culture historique de l'auteur et son sens du rite lui permettent de mettre en valeur les pôles spécifiques de la célébration (siège du célébrant, autel, ambon...) et, plus encore, la manière vivante et organique dont on a pu agencer les lieux majeurs les uns par rapport aux autres.

A une époque où des centaines d'églises se contruisent et où beaucoup d'entre elles reproduisent uniformément des modèles discutables, tant au plan de l'esthétique que des exigences rituelles elles-mêmes, ce livre apparaîtra, pour qui l'aura lu de manière attentive, comme très éclairant.

Sa fréquentation sera utile non seulement à tout architecte ou curé chargé de constructions ou d'aménagements, mais aussi à tout responsable liturgique. Si, de soi, l'assemblée chrétienne n'est pas liée à un lieu, il reste que, se réunissant, elle doit trouver son visage

structuré et hiérarchique. Pour cela, il existe certaines constantes. Celles-ci sont transcrites dans les rubriques, mais il est nécessaire d'en avoir perçu la logique interne et le fondement anthropologique et structurel.

Les communautés qui célèbrent l'office choral et à qui se posent, actuellement, de délicats problèmes concernant ce qu'on appelait le « cérémonial », trouveront dans ce livre certains principes de réponse fort importants. Il serait à souhaiter que le P. Bouyer puisse, une fois ou l'autre, aborder ce dernier point. Il est à craindre que, par suite de la routine ou de la fantaisie, on abandonne, dans la célébration de l'office, ce souci et ce sens des lieux et des pôles « spécifiques », que les réformateurs liturgiques actuels essayent de nous faire retrouver pour la célébration de la messe.

Dominique DYE

Mgr L. SOUBIGOU, *Les préfaces de la liturgie, étudiées, prêchées, méditées*, Paris, Ed. P. Lethielleux, 1967, 205 pages, 15,30 f.

Le lecteur connaît Mgr L. Soubigou pour les nombreux ouvrages qu'il a réalisés concernant la Bible, la liturgie, la mariologie ou la spiritualité. Il retrouvera, ici, les qualités qui assurent aux livres de l'auteur une telle diffusion : clarté, simplicité de l'exposé et souci d'aide pratique.

Cet ouvrage fait suite à deux autres volumes liturgiques, l'un sur les évangiles, l'autre sur les épîtres. Comme ses prédécesseurs, il est destiné à favoriser la préparation des homélies ou la méditation personnelle.

Après quelques généralités sur les préfaces et l'analyse de la préface « cadre », la préface commune, l'auteur passe en revue les vingt trois textes utilisables actuellement. Il inclut la préface de sainte Anne, concédée aux diocèses bretons de France.

Pour chaque préface, il donne le texte latin, la traduction française officielle, puis il procède à un commentaire clair et substantiel. De nombreuses références bibliques permettent au lecteur de découvrir l'arrière-fond scripturaire de ces textes. A l'occasion, l'auteur termine le chapitre par des indications bibliographiques utiles pour celui qui voudrait mener une étude plus approfondie.

On saura gré à l'auteur d'avoir indiqué, selon l'opportunité, les libertés d'adaptation qu'on a cru devoir prendre pour rendre ces textes en français. Elles sont loin d'être toujours heureuses. Dans tel ou tel cas, on peut se demander s'il n'eût pas mieux valu composer des formulaires directement en français. Finalement, les traductions risquent d'être doublement fautives : et par rapport à l'original latin, et par rapport au genre littéraire et liturgique lui-même, ce qui nous paraît plus grave.

Il faut souhaiter que nombreux soient les prêtres et les laïcs qui liront ce livre, afin de mieux connaître ces trésors cachés et afin d'alimenter leur vie spirituelle aux sources de la liturgie.

Dominique DYE

### III. CHRISTOLOGIE

Bernard CATAO, o. p., *Salut et rédemption chez saint Thomas d'Aquin* (Coll. Théologie 62), Paris, Aubier, 1965, 210 p.

Il n'est pas facile à l'intelligence croyante de s'expliquer le mystère de la rédemption. Le mot est une métaphore, assez abstraite au demeurant, qui aujourd'hui n'est plus utilisée en dehors du langage chrétien. Or l'idée qu'on s'en fait commande en un sens toute la vie chrétienne.

Le P. Catao, dominicain brésilien, ne prétend pas nous donner une interprétation originale. Néanmoins, sa thèse de doctorat en théologie apporte en ce domaine une contribution essentielle, car elle cherche à « fixer l'idée maîtresse de saint Thomas sur la rédemption ». Or en cette matière délicate, le Docteur commun demeure, après examen, un maître d'autant plus difficile à contester qu'il serre de plus près la parole de Dieu puisque « ce n'est pas une théorie de la rédemption, dans le sens moderne du mot qu'(il) avait l'intention de bâtir. Une théorie a pour but d'organiser de façon systématique les divers aspects de l'œuvre rédemptrice du Christ autour d'une notion ou d'une idée dominante. Les visées de saint Thomas sont à la fois plus humbles et plus significatives ; exprimer la vérité même de la foi, en en donnant quelque intelligence » (p. 95).

Le chapitre premier traite du salut en général. Dieu seul peut ramener les hommes à lui malgré l'obstacle du péché, car seul il peut, par grâce, réparer la nature humaine qui a, historiquement, rompu avec sa fin dernière. Il le fait en envoyant son Fils dont l'œuvre totale est impossible à comprendre parfaitement : les termes « rédemption », « libération » en expriment le résultat ; ils ne l'expliquent pas. Cependant une chose est claire : ce n'est pas le simple fait de l'incarnation qui nous sauve, c'est l'action humaine de Jésus-Christ. Si le Fils de Dieu s'incarne, c'est pour pouvoir agir humainement et obtenir par cette action notre retour à Dieu.

Le chapitre deuxième étudie donc logiquement la valeur morale de l'action du Christ. La notion fondamentale est ici celle de mérite. Le mérite n'est pas un titre, un droit consécutif à une action, c'est l'action elle-même en tant qu'elle est en ordre par rapport à sa fin. Parler de mérite, c'est dire que l'action humaine, en orientant la personne vers l'accueil de la fin dernière, en la faisant entrer librement dans les rapports interpersonnels que Dieu a voulu avoir avec nous, reçoit en justice ce que lui-même a décidé librement de nous donner, pourvu que nous y consentions. Si la grâce me fait vouloir, il n'en reste pas moins que c'est moi qui, librement, accepte la fin que Dieu a voulu pour moi et donc, librement, l'obtiens.

Le Christ, dès le début de sa vie, a librement et volontairement agi : il a épousé la volonté du Père, il a collaboré avec lui, il a donc mérité le fruit de son action. Or, dans l'ensemble de sa vie, la passion tient une place éminente. Elle est sa mission : il est venu mourir par amour. Elle est donc le sommet de son mérite. Elle lui obtient la

gloire, elle nous obtient aussi le salut. Le Christ a mérité pour nous ; reste à voir comment.

Le chapitre troisième répond à cette question en étudiant l'évolution de la pensée de saint Thomas. D'abord, le Christ mérite notre salut du fait qu'il est Dieu et qu'en conséquence son action humaine participe en quelque sorte à l'action divine. En tant qu'homme, le Christ est donc instrument de Dieu et accomplit l'œuvre de Dieu au profit de toute la nature humaine. Sans oublier cette première position, saint Thomas en vient à une affirmation plus profonde : si le Christ sauve tous les hommes, c'est que Dieu l'a constitué, par une perfection créée de son âme humaine, sauveur universel. Autrement dit, il a grâce capitale, grâce de chef. Son mérite ne devient nôtre qu'en raison de sa grâce capitale et donc de notre union mystique avec lui.

C'est ce point qu'étudie le chapitre quatrième. Les actes sauveurs du Christ ont une portée universelle, mais il faut que nous soyons disposés à en recevoir les effets. Il nous faut donc rencontrer le Christ céleste et répondre à son action : foi, amour, œuvres de pénitence, réception des sacrements, voilà en quoi s'affirme notre consentement. Tout cela d'ailleurs n'a d'autre sens que de nous faire mener une vie semblable à celle du Christ, de nous « conjoindre » à lui dans des relations interpersonnelles dont le nœud est l'amour réciproque de charité. Nous ne sommes pas sauvés par imputation juridique ou morale du salut, mais parce que nous répondons par l'amour à l'amour que le Christ nous donne effectivement.

Ce résumé laisse deviner la technicité de l'ouvrage du P. Catao en même temps que son intérêt. Pourtant qu'on ne s'y trompe pas : il est clair, aisé à lire et manifeste une belle maîtrise de la langue française. Sous couleur d'analyse, il offre une vraie synthèse. Cependant, l'auteur ne laisse jamais passer une occasion de souligner combien le mystère de la foi est irréductible aux meilleures catégories théologiques, donnant ainsi une bonne leçon de sagesse et de discrétion.

En un mot, quiconque est tant soit peu frotté de théologie trouvera à lire cet ouvrage un profit non seulement intellectuel, mais spirituel ; et donc de la joie.

Claude BOURGIN

Christian DUQUOC, o. p., *Christologie, t. 1, L'homme Jésus* (Coll. Cogitatio fidei 29), Paris, Ed. du Cerf, 1968, 340 p., 30 f.

Le volume que nous présentons contient la première partie d'un « essai dogmatique » sur le Christ. Que ce sous-titre n'effarouche pas l'éventuel lecteur : dogmatique désigne ici non pas une réflexion scolaire et hiératique, mais une visée de cohérence dans l'intelligence de la foi vivante. Il est significatif à cet égard que l'auteur aborde le mystère du Christ par la considération de « l'homme Jésus », marquant par là une option théologique importante : le refus d'une christologie déductive qui, s'appuyant sur des raisons de convenance et le principe de perfection, aboutit à faire de l'homme-Dieu un être

dont l'humanité concrète est comme effacée. S'appuyant sur une solide information biblique, le P. Duquoc procède délibérément d'une manière inductive, à partir du témoignage des évangiles.

L'ouvrage se divise en deux parties. La première étudie les mystères de la vie du Christ. En ce domaine, il était impossible de ne pas affronter les problèmes posés par la critique exégétique et historique. Sans prétendre résoudre les questions qui ne sont pas de sa compétence, l'auteur, à chaque étape de sa démarche, prend la peine de faire l'historique et le bilan des différentes positions tenues par les spécialistes ; il ne craint pas, parfois, de croiser le fer avec eux et de contester leurs interprétations, soit au nom des présupposés théologiques qu'elles impliquent, soit au nom d'une vue plus globale de la personnalité humaine de Jésus.

On appréciera particulièrement le chapitre consacré aux attitudes du Christ, qui font rarement l'objet d'une réflexion dogmatique. Elles sont pourtant révélatrices, au sens plein du terme : Jésus n'est pas un théoricien, et son comportement, à l'égard de la Loi ou des pécheurs, par exemple, est souvent aussi significatif que ses paroles. De plus, bien des traits concrets sont demeurés dans les traditions évangéliques « comme par inadvertance », indépendamment de la perspective théologique des rédacteurs : ils sont d'autant plus précieux, parce que plus proches des origines. Enfin, les catégories théologiques, les « titres » définissent la personnalité du Christ comme *in abstracto ;* seuls les comportements la montrent en sa concrétude.

Ce n'est donc qu'après une étude de la vie du Christ que, dans une seconde partie, les titres qui lui ont été conférés peuvent être abordés. Ici encore, l'Ecriture sert de point de départ, mais l'examen des interprétations dogmatiques et théologiques tient une place importante, dans la mesure où celles-ci, avec d'ailleurs une inégale autorité, commandent ou déterminent la foi de l'Eglise d'aujourd'hui. Le chapitre le plus dense est celui qui traite de la médiation universelle du Christ, point qui est passé au premier plan dans la réflexion théologique contemporaine. Avec une grande sûreté, le P. Duquoc le reprend à nouveaux frais et, face à certaines tendances modernes dont il montre les insuffisances, parvient à rendre compte de l'universalité du Christ en termes à la fois fidèles à la tradition et intelligibles à nos mentalités.

Ces quelques lignes ne peuvent donner qu'un aperçu des multiples richesses de l'ouvrage. Nos lecteurs connaissent assez l'esprit incisif et les qualités de discernement du P. Duquoc pour n'avoir pas besoin d'être encouragés à le lire. Ses analyses de la théologie classique et ses débats avec les théologiens contemporains sont toujours éclairants. Nous attendons avec impatience le second volume, qui mènera à son terme la recherche entreprise en traitant de l'événement pascal et du mystère de la rédemption et en donnant les conclusions générales.

Claude BESSEYRIAS

## IV. DIVERS

A. RIDOUARD, *A la lumière de la Parole*, 280 p., 12 f.
L. COLLIN, *Tu es mon fils*, 416 p., 15 f.
Les deux ouvrages : Coll. Aux sources de la foi, Paris, Tardy, 1967.

Cette collection nouvelle, imaginée par une équipe de prêtres et de laïcs, se propose de donner sur l'Ecriture, le dogme, la morale, la liturgie, quatre ouvrages qui soient « des exposés d'ensemble de la pensée de l'Eglise ». On ne peut que se réjouir de cette entreprise et en remercier les promoteurs, réalisateurs et éditeurs.

Le premier de ces ouvrages est, comme il se doit, consacré à l'Ecriture Sainte. Cette introduction n'est pas due à un professeur en chambre, car l'auteur, professeur au grand séminaire de Poitiers a, on le sent dans son ouvrage, l'habitude d'initier à l'Ecriture non seulement les séminaristes, mais les prêtres, jadis si mal initiés, et les laïcs, souvent déroutés. C'est ce qui fait le prix de ce livre. Les objections et les obstacles à la lecture de la Bible sont constamment présents à la pensée de l'auteur et il les réduit facilement parce qu'il sait s'y prendre. Voilà pourquoi cette introduction paraît, indépendamment de son contenu objectif (qu'on retrouve dans bien d'autres manuels), psychologiquement et pédagogiquement excellente.

On goûtera particulièrement les chapitres sur l'inspiration, le caractère oriental de la Bible, le contenu des deux Testaments et surtout le chapitre sur la « pratique » de la lecture biblique où l'expérience de l'auteur est comme condensée. Mais qu'on ne s'y trompe pas : ce livre intelligent demande des lecteurs appliqués. Non qu'il soit difficile, mais il apprend beaucoup en peu de pages et requiert, comme tous les bons livres, une sérieuse studiosité.

Peut-on se permettre une suggestion ? Que l'auteur double le présent volume, dans cette collection ou ailleurs, d'un recueil de travaux pratiques pour débutants, susceptible d'initier aux pages essentielles de la Bible et de mener assez loin dans la connaissance de la parole de Dieu.

Le deuxième ouvrage de la collection est un exposé dogmatique au titre à la fois suggestif et judicieux. D'emblée, il faut louer, dans ce volume, la distribution de la matière qui est dynamique et non logique. Au lieu du déroulement classique : Dieu, la Trinité, la Création, l'Incarnation, la Rédemption, etc., on a un développement commandé à la fois par le mystère trinitaire et l'histoire du salut :

1. *Nous souvenant de Pâques :* le mystère du Fils, germe du salut planté jadis en notre terre et maintenant achevé dans la gloire.

2. *En l'attente de la Parousie du Seigneur* : vers le Père, l'avenir du Royaume.

3. *Sous le signe de la Pentecôte :* par l'Esprit ; le présent de la vie chrétienne.

La doctrine, comme il se doit dans un ouvrage qui n'est pas de recherche, est classique, traditionnelle au grand sens du terme, jamais

aventureuse. Quelques affirmations discutables, mais sur des points mineurs en matière libre chez les théologiens.

La présentation aussi est classique : données scripturaires, abondantes et en ordre historique, qui témoignent d'une bonne culture biblique et ne sont pas là pour appuyer des thèses ; données patristiques, évidemment plus succinctes ; données conciliaires, plus développées qu'on ne s'y attendrait ; enfin, réflexion.

Le langage est simple, le style est clair. Certains chapitres interfèrent, on peut le prévoir, avec les autres volumes de la collection (en matière morale notamment), mais c'était inévitable.

L'auteur ne manque pas de renvoyer à d'autres auteurs accessibles au public français. Notons ici avec plaisir que les références à *Lumière et Vie* sont particulièrement nombreuses. Ainsi pourra-t-on prolonger la réflexion au moyen d'instruments plus développés.

Au total, un volume très bien fait, fort utile aussi. Il faudra certes l'étudier avec attention et même y revenir. Bref, un ouvrage de bibliothèque, abordable à un large public désireux de s'expliquer ce qu'il croit, un livre à garder à portée de la main, un vrai « manuel ».

Claude BOURGIN

C. BIHLMEYER et H. TUCHLE, *Histoire de l'Eglise*, t. IV, L'Eglise contemporaine, Mulhouse, Salvator, 1967, 462 p., 34,95 f.

Le quatrième tome de la traduction (par M. Grandclaudon) du classique manuel allemand retrace l'histoire de l'Eglise de 1648 (traité de Westphalie) à la fin du IIe Concile du Vatican. Il correspond à la seconde moitié du tome III de l'original. Son adaptation au public français, par le P. M.-H. Vicaire, o. p., est surtout apparente dans les quatre chapitres qui traitent de notre pays et dans les bibliographies, qui sont remarquables. L'ensemble est équilibré et dense. Les défauts sont de ceux qu'on peut très difficilement éviter en de tels ouvrages. Les chapitres sur la théologie et la culture ecclésiastique, qui devraient être particulièrement attrayants, ne sont guère que des catalogues ou, si l'on veut, des palmarès.

Les auteurs ont voulu éviter de s'attarder aux questions politiques ou à l'histoire générale ; on les comprend, étant donné qu'il y a tant à dire en si peu d'espace. Mais il faut convenir que ce qui est dit, par exemple, des persécutions de la révolution française ou du régime soviétique, paraît d'un ecclésiasticisme très étroit et ne présente pas tous les éléments d'un jugement sain sur ces faits complexes. On admirera par contre l'ouverture œcuménique de tout l'ouvrage, qui fait large place aux informations sur la vie des autres Eglises et traite avec délicatesse de l'histoire du mouvement œcuménique. Il ne craint pas de souligner que la compréhension des autres avait peu de place dans le catholicisme d'un hier encore très proche.

Régis GEREST

Jacques ELLUL, *Politique de Dieu, politiques des hommes* (Coll. Nouvelle Alliance), Paris, Ed. Universitaires, 1966, 240 p.

Monsieur Ellul, professeur à la Faculté de droit de Bordeaux et à l'Institut d'études politiques, nous offre ses réflexions sur le second *Livre des Rois ;* ce sont celles d'un homme qui s'est longuement nourri de la Parole de Dieu. Sa lecture se ramasse sur sept épisodes dont la plupart se rattachent au cycle d'Elisée et qui mettent en lumière les deux aspects essentiels de ce *Livre des Rois* : le problème de l'action politique et le jeu de « la libre détermination de l'homme dans la libre décision de Dieu » (selon une formule de K. Barth citée p. 16). C'est ainsi, par exemple, que, prenant des unités littéraires telles que la guérison de Naamân ou le règne de Jéhu, l'auteur tente de saisir par quels nœuds se nouent les miracles qui nous sont rapportés et quelle est l'attitude religieuse des principaux personnages ; dans le souci de voir quel sens a notre vie en présence de ces textes, il passe fréquemment du commentaire à la réflexion théologique sur l'histoire et la politique, à la parénèse, voire même à la prière (cf. p. 82). La « méditation sur l'inutilité » qui clôt l'ouvrage, condense la pensée profonde de J. Ellul : les œuvres de la foi, la prière, la sagesse, la prédication ? « Ordre de Dieu, mais service inutile ». Ainsi Yahvé plaça Adam dans le jardin d'Eden pour le cultiver et le garder ; mais « dans cet ordre parfait » créé par Dieu, où, dès le troisième jour, tout produisait en abondance, « l'action de cultiver n'avait aucune place... Ordre de Dieu, mais service inutile » (p. 228).

Cet ouvrage, dont le principal mérite est de ne pas avoir été écrit par un tiède, ne peut susciter l'indifférence ; d'aucuns entreront aisément dans les vues de l'auteur et y trouveront un stimulant ; mais d'autres lecteurs éprouveront agacement et malaise. Nous sommes de ces derniers, pour une double raison. Tout d'abord, il nous semble qu'une saine lecture de la Bible n'y trouve pas son compte. J. Ellul se défend (p. 12 en note) de « faire œuvre scientifique », voulant s'en tenir « à l'attitude simplette du fidèle devant sa Bible », il ne cherche pas « à trouver quelle étape ce livre représente dans l'histoire spirituelle d'Israël, ni pourquoi il a été écrit à telle époque de l'histoire politique ». On peut se demander si une telle lecture est encore possible aujourd'hui. L'auteur est ainsi entraîné à absolutiser des textes qui marquent *un moment* de la Révélation. Si toute l'Ecriture est inspirée par Dieu, la Révélation ne présente pas la même plénitude dans l'ensemble des Livres Saints. Pour notre part, nous serions porté à moins privilégier le personnage d'Elisée ; à en croire J. Ellul, celui-ci est « une image du Christ » (p. 12) : « De même que Jean-Baptiste *désigne* Jésus comme celui qui doit venir, de même Elie désigne Elisée », car ce dernier « est marqué comme plus grand qu'Elie : il a reçu une double mesure d'esprit, de l'esprit qui animait Elie » (p. 10). Cette interprétation, contraire aux affirmations des deux Testaments sur la primauté d'Elie, ne repose-t-elle pas sur un contre-sens ? De fait, un fils qui reçoit une double part de l'héritage paternel (cf. *Deut.*, 21, 17) n'est en rien supérieur à son père.

Notre malaise s'explique aussi par une étrange coloration théologique. Recherchant les formules qui bousculent les idées établies,

J. Ellul cultive le paradoxe et durcit ses intuitions ; ainsi, comment faire nôtre des confessions du type : « Parce que Christ est venu et qu'Il est toujours présent, il ne peut y avoir aucun progrès sur la réalisation du bonheur humain » (p. 104) ? Nous ne pouvons nous empêcher de reconnaître dans ce livre la déformation, à nos yeux assez « protestante », « qui consiste à croire que Dieu ne peut trouver gloire que dans la négation de sa créature, qu'il ne puisse régner qu'en faisant le vide devant soi » (Y. Congar, *Vraie et fausse réforme*, p. 463).

Comme on le voit : qu'on soit d'accord ou non avec lui, la lecture de cet ouvrage est stimulante.

Hugues COUSIN

Irénée-Henri DALMAIS, o. p., *Saints et sanctuaires de terre sainte*, Paris, Ed. du Centurion, 1968, 192 p., 17 f.

Ce « pèlerinage liturgique » (c'est le sous-titre de l'ouvrage) du P. Dalmais comprend trois parties : les saints de l'ancienne Alliance dans les liturgies chrétiennes (avec le propre des messes latines d'Abraham, Moïse, David, etc.) ; la célébration liturgique du mystère du salut (comment la liturgie chrétienne, tout en assumant les traits des cultures les plus diverses, demeure dans la continuité historique avec les rites reçus dans la première communauté apostolique); quelques sanctuaires de terre sainte (Bethléem, la Sainte-Sion, l'Eleona... et même Ephèse). Illustré de vingt-cinq planches, ce petit livre qui reprend des articles donnés à la revue *Bible et terre sainte* en leur adjoignant des inédits, n'a rien d'un traité systématique : c'est — bien mieux que cela — un savoureux guide du pèlerin rédigé par un spécialiste.

René BEAUPÈRE

Thomas L. SHERIDAN, s. j., *Newman et la justification* (Coll. Unité et Vérité), Tournai-Paris, Desclée, 1968, 432 p.

Jean STERN, m. s., *Bible et Tradition chez Newman* (Coll. Théologie 72), Paris, Aubier, 1967, 253 p.

La pensée de J. H. Newman continue de stimuler la réflexion du catholicisme contemporain. Preuve en soient ces deux thèses de théologie, présentées la première à l'Institut catholique de Paris, la seconde à l'Institut catholique de Lyon, à peu près à la même date. En ce qui concerne la première, le P. Bouyer, dans sa préface, n'a pas de peine à montrer que le problème soulevé est central en œcuménisme. Quant à la seconde, située — comme l'indique le sous-titre de l'ouvrage — « aux origines de la théorie du développement », elle aborde de front un thème placé au cœur du dialogue inter-confessionnel. C'est dire qu'au delà du cercle des fervents de Newman, tous les théologiens soucieux d'œcuménisme et de dialogue devront lire ces deux riches études.

René BEAUPÈRE

René LAURENTIN, *Le premier Synode. Histoire et bilan*, Paris, Ed. du Seuil, 1968, 328 p.

*L'enjeu du Synode* (voir *L. et V.*, n° 87, p. 131) appelait un *Bilan du Synode.* Le voici. Une fois de plus on admire la très large information de l'auteur. Il est heureux qu'un livre aussi documenté soit consacré au Synode épiscopal d'octobre 1967, dont l'importance a quelque peu échappé au grand public chrétien.

René BEAUPÈRE

*Une théologie de la révolution ?* (Coll. Présence de Dieu dans l'histoire des hommes), Genève, Labor et Fides, 1968, 119 p.

Depuis la Conférence mondiale d'« Eglise et Société » (Genève, juillet 1966), le thème de la révolution ou, plus précisément, les problèmes théologiques posés par la révolution sont fort discutés dans le mouvement œcuménique. On trouvera un écho de ces recherches dans cet opuscule qui rassemble, préfacées par Helmut Gollwitzer, trois contributions : celle d'un théologien de Tchécoslovaquie (J. M. Lochmann) qui part de l'expérience d'une société révolutionnaire ; celles de deux théologiens des Etat-Unis (R. Schaull et Ch. C. West), très au courant de la situation en Amérique latine. L'ensemble avait été publié en allemand dans la revue *Evangelische Theologie* (décembre 1967). Est-il nécessaire d'insister sur l'actualité de ce thème et donc sur l'intérêt de cet ouvrage, écrit par des « spécialistes » ?

René BEAUPÈRE

Arthur Michael RAMSEY, *La résurrection du Christ* (Coll. Christianisme en mouvement 7). Tournai-Paris, Casterman, 1968, 147 p., 9,50 f.

Poursuivant son effort de présentation aux lecteurs français d'œuvres marquantes de chrétiens de langue anglaise ou allemande, la collection « Christianime en mouvement », dirigée par le P. R. Marlé, nous offre un essai de théologie biblique de l'archevêque anglican de Cantorbéry. Sur un thème qui, aujourd'hui, suscite des questions parmi les croyants, le Dr Ramsey présente une riche synthèse théologique et spirituelle qui ne néglige nullement pour autant de soumettre les textes du Nouveau Testament à un rigoureux mais positif examen critique.

René BEAUPÈRE

Gustave THILS, *Christianisme sans religion ?* (Coll. Christianisme en mouvement 6) Tournai-Paris, Casterman, 1968, 164 p., 12 f.

A la différence de la plupart des ouvrages parus dans la collection « Christianisme en mouvement », ce livre n'est pas une traduction mais une œuvre originale : son auteur, Mgr Thils, professeur à l'Université de Louvain, est l'un des premiers théologiens à avoir posé

le problème des rapports de l'Eglise et du monde. Dans ce nouveau livre, il rappelle les positions catholiques fondamentales dans ce domaine en se référant aux textes de Vatican II. Mais il fournit aussi un dossier critique sur des théologiens (K. Barth, D. Bonhœffer, H. Cox...) qui ont traité de la foi, de la religion et de la sécularisation.

René BEAUPÈRE

Maurice BELLET, *Construire un langage* (Coll. ISPC Ecole de la foi) Paris, Fayard-Mame, 1968, 136 p., 10 f.

Cet ouvrage est en rapport direct avec le sujet du présent cahier, puisque le langage que l'auteur nous invite à construire avec lui est celui de l'éducation de la foi chez les adultes.

Le point de départ est le constat d'un sentiment d'échec qui apparaît parfois dans les groupes de réflexion chrétienne. Ceux-ci ont abandonné le style du cours magistral pour s'orienter vers une plus libre discussion. Mais celle-ci piétine souvent et l'animateur s'aperçoit que son propre langage ne « mord » pas.

« Comment alors parler à ceux qui ne supportent plus ce que nous disons ? » En réponse à cette question, l'auteur invite d'abord l'animateur à examiner l'authenticité de sa relation à autrui et au langage de la foi. Une deuxième partie présente ensuite la technique du « langage propositionnel ». De quoi s'agit-il ? Avant tout d'introduire dans les discussions un texte, construit à partir des vraies questions des participants et susceptible d'un constant remodelage, qui permette au groupe d'avancer dans la réflexion en élaborant son propre langage. L'auteur distingue toute une série d'étapes à franchir dans la mise au point d'un tel modèle : discernement et analyse de la « demande » initiale, reprise et dépassement de ladite demande, analyse des thèmes, des structures, des attitudes, réexpression, etc.

En bref, cet essai fournit les moyens d'utiliser une pédagogie semi-directive dans les groupes de réflexion sur la foi. Ces moyens sont présentés d'une manière peut-être trop théorique et abstraite ; on aimerait rencontrer plus d'exemples précis. Un second volume, analysant et commentant le déroulement d'expériences réelles, corrigerait ce défaut et permettrait d'apprécier sur pièces la valeur de la méthode ici proposée.

Claude BESSEYRIAS

André MANARANCHE, s. j., *Je crois en Jésus-Christ aujourd'hui,* Paris, Ed. du Seuil, 1968, 192 p.

Le Concile a voulu surtout faire œuvre pastorale. Les choses ont changé depuis, comme en témoigne la proclamation d'une année de la foi, qui fut l'occasion des pages que nous présentons. Les chrétiens d'aujourd'hui sont désireux d'y voir clair dans leur foi. L'auteur, qui est membre de l'équipe de l'*Action Populaire* et chroniqueur aux *Cahiers d'action religieuse,* se propose de les aider à le faire.

Ce sont donc les questions doctrinales qui sont au premier plan, mais elles sont toujours insérées dans le cadre de la vie ecclésiale contemporaine. Le P. Manaranche possède une profonde connaissance du mouvement des idées dans le monde moderne et porte une attention soutenue aux débats des chrétiens. Surtout, il a le don de présenter avec clarté de courtes synthèses qui situent bien les problèmes et équilibrent les éléments de solution. On se trouve ainsi mis en présence d'une véritable petite somme des points doctrinaux qui font difficulté. Les chapitres les plus marquants sont ceux qui traitent de l'évolution de l'incroyance, de l'expérience de la foi, de foi et idéologie, foi et morale, foi et mythe. Le schématisme inhérent à ces exposés rapides est compensé par l'unité du regard qui traverse tout le livre.

Les chrétiens cultivés qui, parfois, ne se sentent guère « à l'aise dans leur peau de croyants », trouveront dans ce livre secours et stimulant.

Claude BESSEYRIAS

Philippe LECARME, *L'Eglise (et l'Etat) contre la femme ?*, Paris, Ed. de l'Epi, 1968, 184 p., 12,60 f.

Cet essai sur la femme présente l'originalité d'avoir été écrit par un homme, et un homme qui ne prétend nullement être un théoricien de questions féminines. Son point de vue est, au contraire, et délibérément, celui d'un adulte « du commun », marié, père de famille, professeur, qui réfléchit calmement sur ce qui a été dit ou écrit, surtout dans le monde chrétien, à propos de la condition féminine.

L'ouvrage se divise en quatre parties. Dans la première, l'auteur se met « à l'écoute de la Révélation » et commente brièvement les textes bibliques qui nous parlent de la femme. Dans une deuxième partie, il expose la façon dont l'anthropologie a tenté de rendre compte de la distinction des sexes. Avec un esprit critique acéré et parfois même excessivement pointilleux, il s'applique à dénoncer les préjugés culturels qui, même dans les travaux les mieux intentionnés, tendent à faire de la femme un être inférieur ou du moins « différent ». Se penchant ensuite sur la vie de l'Eglise, il met à jour, avec la même rigueur critique, le dédain, la méfiance, le conservatisme que la plupart des clercs ont professé à l'égard de la femme. Il montre bien en particulier comment une « promotion dans l'irréel de la femme éternelle » permet de laisser dans l'ombre la condition concrète de la « femme temporelle ». En contre-partie, il montre non moins clairement à quel point le célibat féminin consacré a été un élément de libération dans une culture où il était pratiquement impossible à une femme de ne pas se marier. La dernière partie du livre nous oriente vers une compréhension renouvelée et une mise en œuvre concrète de l'égalité fondamentale des sexes au sein du couple humain.

En un sens, rien n'est moins féministe que cet essai qui, par ailleurs, ne manque pas de vigueur et même de virulence. L'auteur refuse toujours de jouer la femme contre l'homme dans une compé-

tition dont l'Evangile nous apprend qu'elle n'a pas de sens. Il ne veut pas non plus définir *a priori* une norme de la complémentarité des sexes, il tente plutôt d'ouvrir une perspective dans laquelle hommes et femmes aient la possibilité de se poser librement non point tant l'un en face de l'autre que l'un avec l'autre.

Claude BESSEYRIAS

Jacques SARANO, *Homme et sciences de l'homme*, Paris, Ed. de l'Epi, 1968, 192 p., 17,40 f.

Les sciences humaines sont-elles en train de détruire l'homme, de l'enfermer dans un réseau de déterminismes qui ne lui laissent aucun espace de vraie liberté ? Médecin et philosophe, l'auteur du présent essai répond à cette question en distinguant deux niveaux de la recherche anthropologique : l'un saisit l'homme du dehors, dans son comportement et ses motivations, susceptibles de recevoir une explication scientifique ; l'autre rencontre le sujet dans son irréductible liberté. Pour le docteur Sarano, il n'y a d'anthropologie authentique que si le premier niveau demeure ouvert au second. A la différence des sciences proprement dites, dont le projet est celui d'une connaissance neutre des faits, l'anthropologie est « une connaissance qui se sait responsable de l'homme » (p. 105). Elle doit donc dépasser le cadre de l'objectivité scientifique et même celui de la philosophie pour « agir avec le sujet qu'elle veut connaître » (p. 59), prendre ses risques et ses responsabilités et devenir une pratique, une « trans-anthropopraxie ».

Ce néologisme compliqué est le dernier mot de ce livre. A travers lui, c'est un humanisme chrétien que l'auteur nous propose, un style de vie ouvert à la fois aux apports des sciences humaines et à la liberté d'un sujet appelé à se réaliser pleinement dans la solidarité de l'amour et de la foi.

Cet essai risque de décevoir le philosophe professionnel et de rebuter le profane, mais il devrait, dans l'entre-deux, rencontrer un public soucieux d'explorer l'articulation de la culpabilité morale et de la pathologie, de la psychologie religieuse et de la foi, du psychique et du spirituel.

Claude BESSEYRIAS

Huub OOSTERHUIS, *Quelqu'un parmi nous*, Tournai, Desclée, 1968, 160 p., 9,90 f.

La prière est pour beaucoup synonyme de répétition, de monotonie, d'ennui. La traduction des textes liturgiques a souvent brisé leur rythme poétique ou fait apparaître la caducité de leur symbolisme. Voici un jeune prêtre et poète néerlandais qui nous propose de prier avec des mots neufs, exprimant nos sentiments de croyants d'aujourd'hui. L'édition originale de son œuvre a connu un vif succès, que confirmera, sans doute, celui de la version française. Le lyrisme de l'auteur ne s'épanche pas seulement dans l'oraison privée : la

plupart des prières sont susceptibles de recevoir une utilisation liturgique, signalée dans un index spécial. Le recueil comporte même une prière eucharistique, une hymne pour la veillée pascale et de nombreuses prières d'intercession. Ces textes ne sont en rien des démarquages de la liturgie romaine, pourtant ils ont avec elle un air de famille, car ils rejoignent l'appel aux symboles bibliques et la densité théologique qui en font la richesse. De ce fait, ils décevront peut-être certains qui attendraient un langage plus proche de la vie quotidienne à la manière de M. Quoist. Il nous semble cependant que ces prières laissent entrevoir ce que pourrait être une réforme liturgique qui fasse droit à la créativité tout en s'enracinant dans la tradition.

Les traducteurs, Th. Cockx et C. de Novar, ont si bien fait leur travail qu'on oublie presque toujours qu'il s'agit d'une œuvre écrite dans une langue fort éloignée de la nôtre. Souhaitons que des génies analogues se manifestent parmi les chrétiens de langue française.

Claude BESSEYRIAS

J. THOMAS, s. j., *Peuple de Dieu et peuples de la terre*, Paris, Spes, 1967, 168 p., 7,50 f.

Dans l'avalanche de la production littéraire et audio-visuelle, les conférences de Notre Dame de Paris n'ont plus le retentissement qu'elles avaient connu jadis. A lire ce livre, qui rassemble celles qui furent prononcées pendant le Carême 1967, on se prend à le regretter, tant elles respirent un solide optimisme chrétien. Ces méditations sur l'Eglise n'ont point peur d'affronter les questions (pourquoi l'Eglise ?), ni de porter un regard lucide sur les fautes et faiblesses de la communauté ecclésiale. Mais elles opèrent en même temps un énergique recentrement sur l'essentiel, qui est Jésus-Christ vivant aujourd'hui et l'humanité qui se cherche et dont nous savons, dans la foi, qu'elle est l'espérance de Dieu. Nul esprit de ghetto, nulle tentation de repli dans ces pages où l'Eglise est présentée dans des perspectives résolument dynamiques, comme l'envoyée de Dieu dans le monde, à la suite du Christ.

On peut conseiller ce livre à quiconque désire reprendre souffle dans la vie chrétienne. Un appel y retentit qui invite à oublier doutes et difficultés pour se livrer à la contagion de l'Evangile.

Claude BESSEYRIAS

Madeleine DELBRÊL, *La joie de croire*, Paris, Ed. du Seuil, 1968, 272 p.

Nous avons rendu compte, dans le précédent numéro de *L. et V.* (p. 133-144) du recueil posthume des textes missionnaires de M. Delbrêl. Le présent ouvrage rassemble des textes, écrits entre 1935 et 1964, qui ont trait à ce qu'il est convenu d'appeler la vie spirituelle. Peut-être vaudrait-il mieux dire qu'ils portent un regard spirituel sur la vie tout court, dans ses grands élans comme dans ses obscures tâches

quotidiennes. Notes adressées à ses équipes, articles et exposés, notes personnelles, textes poétiques voisinent sans discordance, harmonisant sur des tons différents la même réalité d'un amour sans partage. Une profonde expérience intérieure s'y révèle qui s'épanche parfois en élan lyrique et paraît, toujours, étonnamment proche et fraternelle.

Claude BESSEYRIAS

Ingo HERMANN, *L'expérience de la foi*, Lyon, X. Mappus, 1967, 144 p., 9,50 f.

Après tant de livres traitant de la situation des croyants dans le monde contemporain, il n'est peut-être pas inutile d'interroger de près le Nouveau Testament pour voir ce qu'il nous dit de l'acte de foi. C'est ce à quoi nous convie Ingo Hermann dans un petit ouvrage de théologie biblique où il analyse avec précision, mais sans technicité excessive, les différents termes du vocabulaire se rapportant à la foi et détermine leurs relations réciproques.

Il faut se féliciter que ce livre soit accessible au non-technicien. Le retour aux textes qui sont à jamais sources de la foi ne peut être que bénéfique.

Claude BESSEYRIAS

François BOUCHARD, c. ss. r., *La jeunesse de l'Eglise*, Sherbrooke, Ed. Paulines, 1967, 214 p.

Cet essai qui nous vient du Canada français s'adresse, nous dit l'introduction, « à ceux qui s'interrogent sur l'Eglise... ceux qui adhèrent encore à l'Eglise sans y adhérer vraiment, ceux qui l'ont quittée sans l'avoir vraiment quittée ».

Les lecteurs français apprécieront qu'il fasse abondamment appel à des hommes qui naguère jouèrent un rôle prépondérant dans la pensée des catholiques en France : Péguy, Bernanos, Claudel. Ce sont eux qui fournissent le point de départ du livre : l'espoir que l'Eglise est capable de se rajeunir, de respirer à nouveau la joie malgré les vieillissements et les scléroses. Il est bon de réentendre ces voix, mêlées à celles de l'Eglise conciliaire.

Sur le fond, on trouvera peut-être que l'analyse du monde moderne qui nous est présentée en montre plus facilement les menaces que les espoirs et qu'il n'est pas assez fait mention des questions concrètes qui se posent dans l'Eglise. Ce livre et plus une déclaration d'espérance qu'un projet organisé de renouveau.

Sur la forme, certains lecteurs seront peut-être agacés par l'abondance des citations, puisées aux sources les plus diverses. Mais d'autres trouveront dans ces rapprochements de textes le moyen d'éveiller la réflexion.

Claude BESSEYRIAS

Michel GUÉRY, *Chrétiens de plein vent,* Paris, Spes, 1967, 256 p., 15,75 f.

Ce livre a été « dit » avant d'avoir été écrit. Dans un style direct, percutant, branché sur la vie de tous les jours, un prêtre s'adresse aux chrétiens pour les aider à vivre leur foi dans les trépidations de l'existence moderne. De courtes sections, qui suivent l'ordre de l'année liturgique, mais peuvent être abordées dans un ordre différent, invitent à toute occasion le croyant à quitter sa médiocrité paresseuse, ses « pantoufles » pour entrer de tout son être dans un christianisme « de plein vent ».

Claude BESSEYRIAS

Jules GRITTI, *Culture et techniques de masse* (Coll. Le monde et l'esprit, Tournai-Paris, Casterman, 1967, 120 p.

En cette période où se cherchent une nouvelle Université et une véritable démocratie culturelle, il serait dommage que ce petit livre ne connût pas une large diffusion. Non qu'il soit spécialement novateur ou révolutionnaire. L'auteur se veut avant tout observateur réfléchi. Si les problèmes qu'il aborde ont été étudiés, au moins en partie, par les spécialistes, peu d'ouvrages permettent à un public élargi d'en prendre connaissance. Les manifestes des divers mouvements culturels sont construits à partir d'intuitions souvent profondes et généreuses, mais souvent aussi à partir d'analyses approximatives ou partielles. L'étude de J. Gritti ne prétend nullement être exhaustive, dans un domaine qui est encore en cours d'exploration, mais elle vise à présenter un bilan synthétique.

L'auteur commence par débroussailler le vocabulaire, ce qui est fort utile et éclairant quand il s'agit de termes aussi prégnants de significations diverses que « culture », « civilisation », « masse », etc. Il analyse ensuite les caractéristiques de la culture de masse (l'industrie culturelle, la standardisation des produits, l'homogénéisation du public, l'universalité des effets), puis les réactions de « l'élite cultivée » devant ces phénomènes, soulignant au passage le danger que la défiance de certains peut faire courir à la culture qu'ils entendent préserver.

L'étape suivante montre comment culture humaniste et techniques de masse sont dans un rapport réciproque de contestation et de sollicitation, relativisant ainsi aussi bien le messianisme de l'élite que celui de la culture de masse. La diffusion massive ne crée pas encore une culture, pas plus que les productions d'une avant-garde ésotérique. Le problème central demeure celui de la communication.

C'est à lui qu'est consacré le dernier chapitre : vulgarisation, pédagogie, animation et politique culturelles, tous ces canaux de transmission réclament une mutation profonde. Il faut qu'un dialogue réel s'instaure entre les fonctions de création et de distribution.

Dans la France d'aujourd'hui la recherche de ce dialogue est devenue affaire publique. Par les clarifications qu'il apporte, le livre de J. Gritti peut aider à y prendre plus lucidement part.

Claude BESSEYRIAS

Henri AGEL, *Les grands cinéastes que je propose* (Coll. Septième art 43), Paris, Ed. du Cerf, 1967, 236 p. 15,60 f.

Edition refondue et complétée d'un livre paru en 1960 : H. Agel a revu la liste établie il y a quelques années ; il a éliminé certains metteurs en scène ; il a amplifié les notices consacrés à d'autres. Bien sûr, le choix final est discutable. L'auteur n'essaie même pas de le justifier : c'est celui du cœur. Nous aurions mauvaise grâce à le contester, d'autant plus que, sur bien des noms, nous nous trouvons d'accord avec H. Agel. De toute façon ce petit livre (dont les seize pages d'illustrations sont malheureusement assez banales) fera mieux connaître et mieux aimer quelques-uns des maîtres qui apportent le plus au plan esthétique et spirituel.

René MAURICE

*La religieuse aujourd'hui*, présenté par Sœur M.-Ch. B. Muckenhirn, (Coll. Bibliothèque d'études psycho-religieuses), Desclée De Brouwer, 1968, 243 p.

Le mouvement d'émancipation de la femme, caractéristique de notre époque, rend encore plus urgent le renouveau en profondeur de la vie religieuse féminine. On a pu déplorer le peu de participation des religieuses elles-mêmes à l'effort de réflexion préalable à toute transformation extérieure. C'est bien à elles, pourtant, qu'il convient de repenser, en femmes, les modalités de leur vie consacrée. L'ouvrage collectif présenté par Sœur M. Ch. Muckenhirn vient donc combler une lacune : toutes les collaboratrices en sont des religieuses américaines. En cet essai — qui est et ne veut être qu'un jalon — des femmes consacrées entendent amorcer une réflexion approfondie sur les implications théologiques, philosophiques, sociologiques, psychologiques et spirituelles de leur genre de vie.

Traduire un tel livre s'avérait entreprise délicate. Le P. Hostie dans son introduction ne le cache pas. Trois chapitres ont dû être omis parce que trop liés à des situations typiquement américaines. Même dans les huit chapitres qui nous sont offerts, la réflexion est fortement marquée par le milieu sociologique et culturel où elle a pris naissance. La conception que la religieuse américaine se fait de son rôle (vis à vis du laïcat féminin, par exemple, ou de sa place dans la cité séculière) pose des problèmes spécifiques. En outre, l'audience de courants de pensée contemporains — notamment dans le domaine psychologique et sociologique — est tout autre aux U.S.A. et en France (cf. chap. V sur l'intersubjectivité). Entrant dans la perspective où cette traduction a été entreprise, le lecteur français ne cherchera pas à reprendre telles quelles les suggestions et réalisations présentées, mais il sera sensible à l'effort de courageuse lucidité, au désir d'approfondissement que manifestent ces pages. N'empêche qu'il trouvera par trop massives et mêmes injustes certaines affirmations (l'Eglise

rendue stérile intellectuellement depuis la Réforme par manque d'intériorité, p. 72 ; notations sur l'obéissance, p. 78). Un tel travail devrait susciter des études similaires, les stimuler. Il a l'avantage de nous présenter — à l'état brut en quelque sorte — une étape de la réflexion des religieuses américaines.

La traduction nous semble malheureusement desservir cette généreuse entreprise: dans une telle collection, nous attendions une révision plus exigeante. Les ouvrages cités dont l'édition originale est en français sont présentés sous un titre retraduit de façon approximative (p. 38, 60, 92, 115...). Le plus bel exemple est sans doute, p. 60, l'allusion au « monumental ouvrage en 3 volumes de Seslaus Spic (il s'agit de Ceslas Spicq) sur l'Agapè... en cours de traduction » : pour l'Amérique, oui, pour la France, non ! Quant à la traduction elle-même, nous n'avons pu nous référer au texte original, mais la façon dont sont rendus (p. 16) les extraits de *Lumen Gentium* (alors qu'il existe d'excellentes traductions en librairie) nous laisse sceptique. Un seul exemple : alors qu'il s'agit de la profession des conseils évangéliques qui apparaît comme un signe, on nous dit, « transmettre les conseils évangéliques apparaît comme une tâche ». Surtout dans les parties de caractère plus théologique, l'impropriété de certains termes est flagrante. Nous aimerions aussi savoir à qui attribuer certaines formules qui sonnent étrangement.

En une période de production surabondante, à un moment où les religieuses ont bien du mal à prendre la place qui leur revient dans cet effort pour repenser leur genre de vie, il ne faudrait pas qu'une traduction peut-être trop hâtive vienne disqualifier des essais lucides et courageux et diminuer la valeur de leur apport.

Sœur MARIE DU SAINT-ESPRIT

Jean GALOT, s. j., *Porteurs du souffle de l'Esprit*, 158 p., 10,50 f.
ID., *Animatrice de communauté*, 136 p., 10,50 f.

Les deux ouvrages : Coll. Renouveau, Gembloux-Paris, Duculot-Lethielleux, 1967.

Le renouveau de la vie consacrée préconisé par le Concile exige un effort de pensée et d'action. C'est à le stimuler et l'élargir que s'attache la collection « Renouveau ». Son directeur, le P. Galot, nous avait déjà donné des commentaires de la doctrine de Vatican II sur la vie religieuse. Ces deux nouvelles études s'inscrivent dans la même ligne et bénéficient de la compétence théologique de l'auteur et de sa riche expérience des communautés féminines.

« Nouvelle optique de la vie consacrée » porte en sous-titre le premier essai. Quel rafraîchissement après tant de présentations trop juridiques de la vie religieuse que cette mise en valeur de l'essentiel. Manifestation de l'Esprit, la vie à la suite du Christ ne peut être vécue authentiquement que dans le jaillissement de l'Esprit ; le même dynamisme qui pousse le religieux à une vie d'union profonde avec Dieu commande aussi une disposition fondamentale d'ouverture : ouverture fraternelle en communauté, ouverture ecclésiale, ouverture au monde.

Religieux et religieuses sont les premiers destinataires de ce li-

vre bref, mais riche par son contenu et par la direction dans laquelle il invite à poursuivre la recherche. Tout le Peuple de Dieu cependant est concerné par la vie consacrée. A travers ces pages les laïcs catholiques pourront mieux en percevoir le sens, et même, nous le pensons, nos frères d'autres Eglises.

Comment une supérieure de communauté doit-elle, après le Concile, concevoir son rôle et le remplir ? *Animatrice de communauté,* de par son titre même, indique le sens de la réponse.

Se référant constamment à l'Ecriture et à la doctrine de *Lumen Gentium* et du décret *Perfectæ caritatis,* le P. Galot souligne surtout les orientations générales, mais il n'a pas négligé de noter les applications concrètes les plus suggestives. L'autorité doit être à l'image de celle du Christ, avant tout service et service d'amour. Elle requiert la coopération et le dialogue. A partir de ces principes, l'auteur donne quelques indications pratiques. Pour celles-ci l'abus des formules impératives ne laisse pas d'être un peu essoufflant (presque à chaque phrase, p. 88 par ex.). Peut-être est-ce la rançon des limites qu'impose la collection.

En raison même de leur brièveté, ces deux études demandent à être complétées. Mais, telles quelles, elles constituent un apport réflexif de valeur qui contribuera à un authentique renouveau de la vie consacrée.

Sœur MARIE DU SAINT-ESPRIT

Raoul AUCLAIR, *Les épiphanies de Marie : Paris - La Salette - Lourdes - Pont-Main - Fatima - Beauraing - Banneux,* Paris, Beauchesne, 1967, 348 p., 22,50 f.

La présentation de sept apparitions mariales (approuvées par l'Eglise), constitue l'essentiel de ce livre. Ces récits très vivants, en forme de dialogues, reprennent des émissions diffusées par France Culture. On pourrait souhaiter qu'affleurent moins, ici ou là, les propres opinions de l'auteur, mais les fidèles friands de ce genre de lecture, y trouveront un réel intérêt.

La première partie de l'ouvrage, qui se veut essai de synthèse des appartitions mariales, nous semble beaucoup moins recevable. Il serait injuste de demander à un tel livre la rigueur d'une étude d'exégèse ou de théologie, mais comment ne pas être gêné par un usage abusif de textes de l'Ecriture ? N'est-ce pas caricaturer l'inerrance de la Bible que de l'invoquer pour justifier la chronologie qu'elle contient, et déclarer : « Car, en vérité, l'Histoire a six mille ans et n'a que six mille ans » (p. 29). Quant à la dévotion mariale, elle est nécessaire car « nul ne peut contempler la face de Dieu qu'il ne meure »... Marie est là pour tamiser la gloire divine (p. 40). Nous ne pouvons nous étendre ; mais le pain que demandent les « petits » — c'est bien à eux et non aux « sages » que veut s'adresser R. Auclair — n'est-ce pas d'abord le pain de la vérité ? Sauront-ils le découvrir en des pages d'un style parfois pseudo-apocalyptique, au milieu d'apostrophes et d'interprétations passablement gratuites ? Et pourquoi cette prolifération de majuscules ?

Les opinions politico-sociales de l'auteur l'amènent aussi à des affirmations un peu étonnantes sur la France « première née des

Nations... Tête du Corps mystique des Nations » (p. 68), ou sur le rôle d'Israël dans l'histoire du monde. Un tel essai — c'est le moins qu'on puisse dire — ne va guère dans le sens où Vatican II a demandé d'approfondir et de présenter la doctrine mariale.

En refermant le livre, nous ne pouvions que penser à la justesse d'une remarque de René Laurentin (*Vie spirituelle,* n° 549, mai 1968) : une renaissance du prophétisme à l'échelle universelle de l'Eglise redonnerait aux apparitions « la place modeste et normale qui est la leur ». Elles ne donneraient pas lieu à ces « excès passionnels... qui entretiennent trop de tensions dans l'Eglise ».

Les apparitions mariales « doivent devenir émerveillement du Mystère » (p. 8). Comme nous aurions aimé que R. Auclair mette son talent et son amour de la vierge à nous faire entrer non dans une interprétation politisante, mais dans le Mystère même de Dieu et de Marie.

Sœur MARIE DU SAINT-ESPRIT

*Emmanuel Mounier ou le combat du juste* (Coll. Frères du monde), Bordeaux, Ed. Ducros, 1968, 246 p., 12 f.

Mounier voulait faire comprendre la situation historique de son temps et rendre ses contemporains plus aptes à agir sur leur destin. A des chrétiens et à des philosophes encore bien plongés dans l'idéalisme, il prônait l'incarnation dans une *praxis.* Aussi apparut-il à beaucoup comme une sorte de marxiste. Aujourd'hui, il devient original et précieux par un autre aspect de son message : la part qu'y prend la notion de transcendance comme horizon. « Une certaine vision de l'homme éternel » permet de donner à la démarche historique tout son dynamisme et l'assurance de ne pas prendre pour absolu une étape de l'histoire ou « notre passé préféré ». Irremplaçable donc est le prophète qui « témoigne pour un inactuel singulièrement actuel ». Voilà pourquoi les auteurs de ce petit livre ont cru urgent de nous rappeler la figure complexe d'Emmanuel Mounier, chrétien, pauvre, politique, philosophe de l'existence et psychologue.

Ces auteurs sont le P. H. Chaigne, M. Jean Lacroix, J.-M. Domenach, R. Cousso, L. Guissard, L. Pélissier, G. Ngango, P. Tap. L'œuvre est davantage conçue comme une introduction que comme un approfondissement. On ne craint pas de nous donner d'humbles renseignements presque élémentaires sur la biographie et la bibliographie de Mounier, ainsi que des montages de citations caractéristiques. Ce condensé sans prétention sert au mieux la gloire de Mounier et fait transparaître sa modernité. Elle fait plus qu'annoncer les intuitions de notre toute récente « révolution ». Si la dénonciation du « désordre établi » et des excès du capital a été souvent faite, il n'en est pas de même de son plaidoyer en faveur d'un « primat de la responsabilité personnelle sur l'appareil anonyme » ou « des organismes sur les mécanismes ». La critique socialiste du communisme concret est presque identique à celle du manifeste du 22 mars. Les auteurs, qui ont écrit avant les « événements », nous ont finalement livré des pages plus actuelles encore qu'ils n'avaient pu prévoir.

Claude GEREST

### V. NOTES DE LECTURE

Michele PELLEGRINO, *Le prêtre serviteur selon saint Augustin,* (Coll. Epiphanie), Paris, Ed. du Cerf, 1968, 190 p., 12 f.

Le cardinal-archevêque de Turin est l'un des meilleurs spécialistes de la littérature chrétienne. Ce petit livre, traduit de l'italien par J. Thomas d'Hoste, le prouve à nouveau, dans lequel il brosse la théologie du ministère selon l'évêque d'Hippone.

Michel PEUCHMAURD, *Reprendre souffle dans l'esprit* (Coll. L'Evangile au XX^e^ siècle), Paris, Ed. du Cerf, 1967, 160 p., 9,60 f.

Beaucoup de chrétiens en recherche seront certainement heureux de « reprendre leur souffle » grâce à ce « dialogue au temps de l'errance » dont les premières lignes situent bien la perspective spirituelle : « Tu m'as interrogé alors que je ne savais plus que dire... Je voulais fuir ta question, qui creusait encore la mienne... Toi-même chercheur de Dieu, tu te sentais plus à l'aise avec un homme privé de ses sécurités qu'avec un possesseur de certitudes... Tu as fait naître de moi une parole nouvelle... Avec toi je rends grâce pour la Parole qui libère, cette parole que nous avons partagée... ».

*Les protestants en France au* XVII^e^ *siècle,* numéro spécial (1967. 76-77) de la revue XVII^e^ *siècle,* Paris, 1967, 93 p., 8,50 f.

Recueil de conférences de la « Société d'étude du XVII^e^ siècle », par Daniel Robert (Introduction ; Louis XIV et les Protestants), Roger Zuber (Calvinisme et Classicisme), Richard Stauffer (Une ouverture « œcuménique » contestée : *La réunion du Christianisme*), Paul Dibon (Le Refuge wallon précurseur du Refuge huguenot) et Elisabeth Labrousse (Le Refuge hollandais : Bayle et Jurieu).

Jean MONSTERLEET, *Bilan et prospective du catholicisme au Japon* (Coll. Christianisme contemporain), Paris, Spes, 1967, 144 p., 10,95 f.

L'auteur, jésuite expulsé de Chine en 1951, prolonge l'ouvrage qu'il a publié naguère sur *l'Eglise du Japon des temps féodaux à nos jours,* en cherchant avant tout à provoquer la réflexion sur ce que pourra être l'Eglise de demain.

Collection *Prière et Vie,* Toulouse, 1968.

Pour aider à faire le point sur les grandes questions posées aux croyants d'aujourd'hui, voici des fascicules de 32 à 72 pages (prix : de 1,50 à 3,50 f.). Nous avons reçu : *Un abrégé de la foi catholique,* par F. Varillon ; *Une clef pour ouvrir les Evangiles,* par M. Domergue ; *Foi et athéisme,* par P. Haubtman ; *Pourquoi l'Eglise ?,* par M. Domergue ; *Mythe ou vérité de l'Ecriture Sainte,* par J. Guillet.

Philippe DELHAYE, *Le dialogue de l'Eglise et du monde* (Coll. Réponses chrétiennes), Gembloux-Paris, J. Duculot - P. Lethielleux, 1967, 160 p., 100 f. b.

Présentation et commentaire de la Constitution *Gaudium et Spes* par l'un de ses principaux rédacteurs.

*Psychanalyse et valeurs morales* (Coll. Lumière de la foi, 35), Paris, Ed. du Cerf, 1967, 200 p., 13,50 f.

Compte rendu du sixième Colloque de l'Académie de religion et de santé mentale (Arden House, Harriman, N.Y., U.S.A., 1963), qui groupe d'une part des ministres des cultes protestants, catholiques et juifs, et, d'autre part, des psychiatres et des psychanalystes.

J.M.R. TILLARD, *Le Salut, mystère de pauvreté* (Coll. Lumière de la foi, 36), Paris, Ed. du Cerf, 1968, 128 p., 9,80 f.

Lorsque l'Eglise va vers les pauvres, ce n'est pas simplement parce que leur misère éveille sa pitié, mais parce qu'elle se reconnaît en eux. Le chrétien découvre que la pauvreté et la souffrance, causées par le péché, sont à la fois un mal dont il faut libérer l'homme et l'instrument de sa rédemption.

Jean-Pierre BAGOT et Pierre DEBRAY, *Les jeunes et Dieu* (Verse et Controverse 5), Paris, Beauchesne, 1968, 126 p., 8,30 f.

Dialogue entre un prêtre et un laïc - de tendances différentes - sur l'éducation de la foi.

Henri GAUBERT, *La renaissance d'Israël* (Coll. La Bible dans l'histoire), Tours-Paris, Mame, 1967, 268 p., 13 f.

Jean CANTINAT, *Saint Paul et l'Eglise* (Coll. La Bible...), *Id.*, 1968, 232 p.

Ces deux volumes appartiennent à une collection, dirigée par R. Tamisier, que nous avons déjà présentée. Le premier concerne la renaissance d'Israël aux V^e^-III^e^ siècles avant Jésus-Christ, c'est-à.dire au retour d'Exil et à la reconstruction de Jérusalem par le « petit reste ». Le second replace l'apôtre Paul dans l'histoire.

Collection *Foi Vivante*, en co-édition : Aubier, Ed. ouvrières, Delachaux et Niestlé, Ed du Cerf, Desclée De Brouwer.

Volumes parus récemment : J. Maritain, *Humanisme intégral ;* H. de Lubac, *Athéisme et sens de l'homme* (développement d'une conférence sur *Gaudium et Spes* faite au Congrès de théologie de Chicago, 1966) ; *Dialogues avec la souffrance* (volume collectif de recherches et de témoignages) ; J. Blauw, *L'apostolat de l'Eglise* (cette « esquisse d'une théologie biblique de la mission », comme le dit le sous-titre, est inédite en français ; c'est l'œuvre d'un théologien pro-

testant parue naguère en allemand sous le titre *Gottes Werk in dieser Welt,* puis en anglais sous le titre *The missionnary nature of the Church*) ; Y. Congar, *Cette Eglise que j'aime* et *A mes frères* (deux recueils d'articles parus dans diverses revues sur le thème : Eglise, laïcat, sacerdoce) ; R. Coste, *Evangile et politique* ; K. Rahner, *Le prêtre et la paroisse ;* P. Claudel, *Psaumes.*

*Bible de Jérusalem, L'Exode,* Paris, Ed. du Cerf, 1968, 184 p., 22 f.

Ce fascicule de la « Bible de Jérusalem », épuisé depuis trois ans, paraît dans une troisième édition dont la traduction a été soigneusement revue par son auteur, le P. B. Couroyer, dans un sens de plus étroite fidélité à l'original hébreu.

Daniel STIERNON, *Constantinople IV* (Histoire des conciles œcuméniques 5), Paris, Ed. de l'Orante, 1967, 325 p.

Nous avons déjà présenté les volumes précédemment parus de l'excellente « Histoire des conciles œcuméniques ». Celui-ci est consacré à l'assemblée de 869-870 qui occupe une place à part puisqu'elle est centrée sur un homme controversé, le patriarche Photius. Le P. Stiernon, professeur à l'Université du Latran, expose les faits avec objectivité, laissant aux œcuménistes d'aujourd'hui le soin de réparer les erreurs du passé.

André AUBRY, *Le temps de la liturgie est-il passé ?* (L'Eglise aux cent visages 30), Paris, Ed. du Cerf, 1968, 192 p., 12,60 f.

Vicaire à Meudon, chargé de différents cours de liturgie, l'auteur livre ici le fruit de dialogues, au catéchuménat parisien, à une session « Alleluia » et dans diverses autres circonstances. Il convie les liturgistes à cesser d'être les explorateurs du passé pour devenir les architectes des célébrations de demain.

*Le Concile Vatican II,* Paris, Apostolat des éditions, 1967, 733 p.

Cette « synthèse historico-théologique des travaux et des documents » est la traduction française d'un numéro spécial de l'hebdomadaire du Vatican *Osservatore della Domenica.* Elle contient des textes pontificaux, le résumé des documents promulgués par le Concile, des appréciations et des notations diverses.

*Lourdes 1967,* Paris, Secrétariat général de l'épiscopat, 1968, 172 p., 10 f.

Cette brochure contient les rapports présentés à l'assemblée plénière de l'épiscopat français (Lourdes, 8-15 novembre 1967) : « Questions actuelles posées par les exigences missionnaires ». Voici les titres : *Analyse de la situation,* par Mgr Maziers ; *Points de repère doctrinaux,* par Mgr Ancel ; *Les exigences missionnaires et le clergé,*

par Mgr Guyot ; *Les exigences missionnaires et les religieuses,* par Mgr Le Bourgeois ; *Les exigences missionnaires et l'apostolat des laïcs,* par Mgr Ménager ; *Les exigences missionnaires et les institutions chrétiennes,* par le Cardinal Renard. On trouvera enfin la Déclaration de l'assemblée, ainsi que ses Orientations et Résolutions.

Emil BRUNNER, *La doctrine chrétienne de l'Eglise, de la foi et de l'achèvement,* Genève, Labor et Fides, 1967, 550 p.

Tome troisième et dernier de la monumentale *Dogmatique* du célèbre théologien protestant de Zurich († le 6 avril 1966). L'original allemand est paru en 1950 (2me éd. en 1960) ; la traduction française est de F. Jaccard.

Alain BANDELIER et Patrick GIROS, *Amédée Ayfre* (Coll. Théologiens et spirituels contemporains), Paris, Ed. Fleurus, 1968, 221 p., 16,50 f.

Prêtre et professeur de philosophie au Séminaire Saint-Sulpice, A. Ayfre s'était fait un nom comme critique cinématographique. Trois ans après sa mort accidentelle, deux de ses anciens élèves recueillent de nombreux témoignages sur son rayonnement spirituel.

*Lumen Gentium. Etudes sur la Constitution sur l'Eglise* (Cahiers de la Revue diocésaine de Tournai 4), Tournai, Centre diocésain de documentation, 1967, 344 p., 22,50 f.

Ce volume reprend l'ensemble des articles parus dans la *Revue diocésaine de Tournai,* de février 1965 à mars 1967, sur la Constitution *Lumen Gentium,* par J. Huard, L. Lenain, A. Mayence, L. Borlee, L. Dantinne, J.-Cl. Brootcorne.

*Je crois en toi, textes bibliques et liturgiques,* Paris, Labergerie, 1968, 53 p., 19,50 f.

Ce livre très bien présenté, avec comme illustrations des reproductions de Mathias Grünewald, donne le texte des principales confessions de foi anciennes utilisées aujourd'hui dans les Eglises chrétiennes.

Jean STEINMANN, *Une foi chrétienne pour aujourd'hui,* Paris, Grasset, 1967, 245 p., 15 f.

Texte des dernières conférences données au « Groupe Notre-Dame » par l'abbé Steinmann, peu de temps avant sa disparition tragique dans les gorges de Pétra (avril 1963). C'est une présentation partielle de la foi catholique dans laquelle on perçoit quelque chose du dynamisme dans la recherche qui avait valu à l'auteur une si large audience.

*Collection « Parole et prière »*, Tournai-Paris, Desclée, 1967, le vol. : 14,50 f.

Trois volumes viennent de paraître dans cette nouvelle collection : *La première lettre de l'apôtre Pierre*, par B. Schwank (146 p.) ; *La lettre aux Ephésiens*, par M. Zerwick (194 p.) ; *La première lettre aux Thessaloniciens*, par H. Schürmann (114 p.). C'est la traduction, par Carl de Nys, de la collection allemande *Geistliche Schriftlesung* (Patmos-Verlag) : il ne s'agit pas d'exégèse technique, mais de l'invitation à une lecture savoureuse du Nouveau Testament, enrichissante pour la vie spirituelle et active du chrétien.

André BARUCQ, *Ecclésiaste* (Verbum salutis, Ancien Testament 3), Paris, Beauchesne, 1968, 214 p., 16,50 f.

Dans la nouvelle série de la célèbre collection « Verbum salutis », le P. Barucq, professeur à la Faculté de théologie de Lyon, traduit et commente l'œuvre de Qohéleth, ce livre angoissé qui peut être un stimulant pour la « re-lecture » devant le Seigneur des problèmes de vie posés à nombre de chrétiens.

*Collection « Remise en cause »*, Tournai-Paris, Desclée, 1967, le vol. : 9,60 f.

Trois nouveaux volumes dans cette collection qui vise à donner une information précise et complète, quoique sous un modeste format, sur l'état actuel de la recherche théologique : *La morale après le Concile*, par B. Häring (153 p.) ; *L'Eglise aujourd'hui*, par Y. Congar, J. Ratzinger, E. Schweizer, C. F. Pauwels, A. Winkholfer (128 p.) ; *Grâce et liberté humaine, réflexion théologique sur Genèse I-XI*, par R. Koch (136 p.).

Bernard C. PAWLEY (éd.), *The Second Vatican Council*, Londres, Oxford University Press, 1967, 262 p., 21 sh.

Le chanoine B. C. Pawley, premier représentant à Rome des archevêques anglicans de Cantorbéry et d'York (1960-1965), rassemble dans ce volume huit contributions d'observateurs anglicans sur Vatican II : *la Révélation*, par Frederick C. Grant ; *l'Eglise*, par Eugene R. Fairweather ; *le ministère*, par J. R. H. Moorman ; *l'œcuménisme*, par Howard E. Root ; *la liturgie*, par Massey H. Shepherd ; *la liberté religieuse*, par William J. Wolf ; *l'Eglise et le monde moderne*, par John Findlow ; *l'Eglise et les religions non chrétiennes*, par Howard E. Root.

Pierre GRELOT, *Réflexions sur le problème du péché originel* (Cahiers de l'actualité religieuse 24), Tournai-Paris, Casterman, 1968, 124 p., 12 f.

Sur un sujet aujourd'hui controversé, voici la mise au point d'un exégète théologien. Ce livre stimulant fraye les voies à une synthèse encore à venir.

*Evolution économique et salut de l'homme* (Coll. Eglise et monde ouvrier), Paris, Ed. Ouvrières, 1968, 352 p., 18 f.

Compte rendu de la session nationale des aumôniers d'A. C. O. en septembre 1967. Les textes sont groupés en trois « étapes » : la classe ouvrière dans les mutations économiques ; humanisme ouvrier et existence chrétienne ; visées du mouvement ouvrier et évangélisation collective du monde ouvrier. Outre les interventions d'un économiste (M. Parodi) et de divers théologiens (P. de Surgy : « Mouvement ouvrier et royaume de Dieu » ; A. Souques et G. Couvreur : « Les visées du mouvement ouvrier et la conscience chrétienne »), il faut noter les rapports de militants ouvriers qui donnent un témoignage documenté sur la situation sociale et les aspirations ouvrières à l'époque.

Paul TOINET, *A la recherche de la foi perdue*, Paris, Beauchesne, 1968, 192 p., 15,50 f.

Ce livre est à classer parmi les témoignages. C'est celui d'un homme d'éducation traditionnelle et de formation scientifique qui découvre un jour, derrière sa vie de chrétien moyen, la profondeur de sa propre incroyance, se plonge dans l'Evangile et rencontre en Teilhard de Chardin le penseur qui lui permet de réconcilier science et foi.

Jeanne MORET, *Le second commandement*, Paris, Ed. du Dialogue, 1967, 200 p., 15 f.

Cette œuvre romanesque met en scène un médecin athée qui, à travers les événements de sa vie familiale, professionnelle et littéraire, se trouve peu à peu confronté avec la foi chrétienne.

Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Etre plus*, Paris, Ed. du Seuil, 1968, 162 p., 50 f.

« Directives extraites des écrites publiés ou inédits du père, de sa correspondance et de ses notes ». On peut regretter l'absence totale de divisions ou de points de repères permettant de s'orienter dans le recueil.

Maurice PONTET, *Pascal et Teilhard témoins de Jésus-Christ* (Coll. Christus 27), Paris, Desclée De Brouwer, 1968, 224 p.

Comparaison entre les deux apologètes qui, à partir de l'esprit scientifique de leur temps, tentent de conduire leurs contemporains à la foi, l'un par un retour à l'intériorité, l'autre par une expansion aux dimensions de l'univers.

---

*Le Gérant :* M.-R. BEAUPÈRE
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal : 3^me^ trimestre 1968

